

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2017

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

**sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼**  
**owner and responsible manager**  
Abd¼lkadir Okumuşlar

**edit¼rler**  
**editors-in-chief**

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N.Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan (N.Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Necmettin G¼ney (N.Erbakan Ü)

**yardımcı edit¼rler**  
**co-editors**

Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya (şırnak Ü)  
Arş. Gör. Abdullah Esat Bağcı (N.Erbakan Ü)  
Arş. Gör. Ahmet Mekin Kandemir (N.Erbakan Ü)  
Arş. Gör. Feyza Demir (N.Erbakan Ü)  
Arş. Gör. İrfan Erdoğan (N.Erbakan Ü)  
Arş. Gör. Taha Çelik (N.Erbakan Ü)

**yayın kurulu**  
**editorial board**

Prof. Dr. Adem şahin (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Yaman (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Cem Zorlu (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Dilaver G¼rer (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan Ü)  
Prof. Dr. Fikret Karapınar (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart Ü)  
Prof. Dr. Kamil G¼neř (DİB)  
Prof. Dr. Mehmet Akg¼l (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Seyit Bahçivan (N.Erbakan Ü)

*Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM TR Dizin  
ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index)  
tarafından taranmaktadır.*



**yazışma**  
**contact address**

Arş. Gör. İrfan Erdoğan  
Necmettin Erbakan Üniversitesi A.Keleşoğlu  
İlahiyat Fak¼ltesi, Meram Yeni Yol Cd.  
42090 Meram - Konya / T¼rkiye  
+90 332 323 82 50

**kurumsal web adresi**  
**official web address**  
www.marife.org

**e - mail**  
editor@marife.org  
editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, T¼rkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. G¼nderilen t¼m makaleler hakem, edit¼rler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

**i d¼zen ve kapak**  
**interior design and cover**  
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

**kapak deseni**  
**cover pattern**  
Selçuklu kapak ii

**baskı & y¼netim yeri**  
**publishing & head office**  
sebat ofset matbaacılık  
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay  
0332. 342 01 53 / KONYA / T¼RKİYE  
KTB. S. No: 16198

**Basım Tarihi: Aralık 2017**  
cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2017

***danışma kurulu***  
***advisory board***

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)  
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversit t)  
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Cağfer Karadaş (Uludağ  )  
Prof. Dr. David J Goa (University of Alberta)  
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)  
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel  )  
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül  )  
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes  )  
Prof. Dr. Hökelekli, Hayati (Uludağ  )  
Prof. Dr. H sаметtin Erdem (KT  Karatay  )  
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova  )  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet  )  
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)  
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara  )  
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)  
Prof. Dr. Kadir Özköse (Bozok  )  
Prof. Dr. Kürşat Demirci (Marmara  )  
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir  )  
Prof. Dr. Mehmet Bayyig t (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara  )  
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk  )  
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul  )  
Prof. Dr. M. Ali Kapor (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle  )  
Prof. Dr. Mevl t Uyamık (Hitit  )  
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi  )  
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)  
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara  )  
Prof. Dr. Mustafa Fayda (İstanbul 29 Mayıs  )  
Prof. Dr. Mustafa  zt rk (Çukurova  )

Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara  )  
Prof. Dr. Reşat  ng ren (İstanbul  )  
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk  )  
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. Katip Çelebi  )  
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel  )  
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes  )  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul  )  
Prof. Dr. Tacettin Uzun (KT  Karatay  )  
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk  )  
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)  
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs  )  
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran  )  
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok)  
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs  )  
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir  )  
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)  
Yrd. Doç. Dr. Sezayi Küçük (Sakarya  )

***sayı hakemleri***  
***reviewers of the issue***

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara  )  
Prof. Dr. Feridun Ata (Selçuk  )  
Prof. Dr. Hulusi Arslan (İnönü  )  
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Kemaleddin Taş (S. Demirel  )  
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan  )  
Prof. Dr. Tahir Uluç (N. Erbakan  )  
Prof. Mehmet Akgül (N. Erbakan  )  
Doç. Dr. Abdullah Karahan (Uludağ  )  
Doç. Dr. Arif Korkmaz (N. Erbakan  )  
Doç. Dr. Bekir Tath (Çukurova  )  
Doç. Dr. Bülent Çelikel (Dokuz Eylül  )  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Gül (Şırnak  )  
Yrd. Doç. Dr. Betül G rer (N. Erbakan  )  
Yrd. Doç. Dr. L tf  Cengiz (Balıkesir  )  
Yrd. Doç. Dr. M. Esat Altıntaş (Erciyes  )  
Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya (Şırnak  )  
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ersöz (K. Mehmetbey  )  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kılıç (Marmara  )  
Yrd. Doç. Dr. Taha Çelik (N. Erbakan  )

# İçindekiler / contents

editörden / editorial

makaleler / articles

Dijitalleşme ve Din

*Digitalization and Religion*

Mehmet Akgül, 191-207

William James'te Hakikat Problemi

*The Problem of Truth According to William James*

Ömer Faruk Erdem, 209-235

“Tehzîbü'l-Ahlâk” Eserlerinin Ahlâk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

*The Evaluation of “Tehzîbü'l-Ahlâk” Works in terms of Moral Education*

Sibel Kandemir, 237-256

Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitime Entelektüel Bir Katkı:

Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı

*An Intellectual Contribution to the Hadith Education*

*in the Ottoman Period Madrasahs: Commentary and Gloss Writing*

Sezai Engin, 257-269

Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfir Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım

*A Critical Approach to Eibat and Takfeer Opinions of the Mutazila*

Mehmet Emin Günel, 271-285

Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde

Tecvid İlminin Müstakilleşmesi

*Becoming a Seperate Discipline of Science of Tajwid*

*in the Context of al-Tahdid fi al-Itqan wa al-Tajwid Written by al-Dani*

Ali Çiftci, 287-317

Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye  
Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?

*An analysis and a criticism of a general acceptance in the history of quranic  
exegesis: Did the prophet comment on the whole of the Quran according to Ibn  
Taymiyyah?*

Esat Sabırlı, 319-338

*incelemeler / reviews*

TANITIM

Muhammed Avvame, Hucdiyyetu Ef'âli Rasulillah Usûliyyen ve Hadisiyyen ve fihi İsmetuhû mine'l-Hata' ve'l-Hatfe, Cidde 2013, 110 Sayfa.

Haz. Mustafa Ölmez, 339-343

Ahmed el-Alavî, Tasavvufun Hakikati, çev. İbrahim Doğu, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, 88 sayfa.

Haz. Sami Bayrakçı, 345-347

Prof. Dr. Hülya Küçük, Doç. Dr. Zeynep Arzu Yeğin, Tasavvuf ve Tıp: Selim Kalbin Fizyolojisi, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, 407 sayfa.

Haz. Nurgül Şirin, 349-351

editör'den

Her işin başı Bismillah...

Saygıdeğer okuyucular!

2017 yılının ikinci sayısı ile sizlerin karşısındayız. Bu sayıda da bilimsel literatüre büyük katkı sağlayan değerli yazıları sizlerin istifadesine sunmaktayız.

*Marife*, okurları olarak bu sayıda,

Mehmet Akgül'ün *Dijitalleşme ve Din*, Ömer Faruk Erdem'in *William James'te Hakikat Problemi*, Sibel Kandemir'in "*Tehzîbü'l-Ahlâk*" *Eserlerinin Ahlâk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Sezai Engin'in *Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitime Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı*, Mehmet Emin Günel'in *Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfir Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ali Çiftci'nin *Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi*, Esat Sabırlı'nın *Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmış Midir?* başlıklı makaleleri ile Muhammed Avvame hocaya ait olan *Huccıyyetu Ef'âli Rasulillah Usûliyyen ve Hadisiyyen ve fihî İsmetuhû mine'l-Hata' ve'l-Hatîe* isimli eserin Mustafa Ölmez tarafından hazırlanmış olan tanıtımı, Ahmed el-Alavî'ye ait olup İbrahim Doğu tarafından Türkçe'ye çevirilen *Tasavvufun Hakikati* isimli eserin Sami Bayrakçı tarafından hazırlanan tanıtım yazısı ve son olarak Prof. Dr. Hülya Küçük ve Doç. Dr. Zeynep Arzu Yeğin'in birlikte kaleme aldığı *Tasavvuf ve Tıp: Selim Kalbin Fizyolojisi* isimli eserin Nurgül Şirin tarafından hazırlanan tanıtım yazısını sizlerle buluşturuyoruz.

2018 yılının ilk sayısı olan yaz sayısı için yazılarınızı mayıs ayına kadar gönderebilirsiniz. Saygılarımla...

*Muhiddin Okumuşlar*



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2017

ARAŞTIRMA

## Dijitalleşme ve Din

Mehmet Akgül

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi A. K. İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

makgul70@hotmail.com

Geliş Tarihi: 26.07.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 17.12.2017

Öz

*Gutenberg galaksisi olarak tanımlanan iletişim teknolojisindeki gelişmeler, matbaanın icadından başlayarak insanlık tarihinde önemli değişim ve dönüşümlere sebep olmuştur. Modern çağı hazırlayan süreçlere eşlik eden matbaanın icadı, kitap ve bilginin çoğalması ve dağıtımını hızlandırmış, geleneksel bütün yapıları, başta dini yapı ve otorite sistemlerini kökten değişime zorlamıştır. Matbaa ile başlayan bu süreç, kitap, gazete, radyo, telefon, televizyon ve nihayet internete kadar uzanan yeni teknolojik gelişmeleri körüklemiş ve insanlığı iletişim çağı denen yeni bir merhaleye taşımıştır. Bireyden başlayarak gündelik hayatı kuran geleneksel toplum kültürünü değiştirmesi yanında, teknolojik gelişme, insan toplum ve din ilişkisi çok yönlü tartılmaya ve hızlı ve sürekli değişimden kaynaklanan değişim hızı kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır. İnternet öncesi süreçte sekülerleşme tartışmalarıyla gündeme oturan dini hayat ve değişim sorunu, internet sonrası dönemde ise, sanal dünya ve sanal din bağlamında çok yeni boyutlar kazanmıştır. Bu çalışma iletişim alanındaki gelişmeler yanında, dijital çağda dinin aldığı veya alacağı yeni şekil ve anlayışı karşılıklı etkileşim süreci içinde ele almaktadır.*

*Anahtar kelimeler: İletişim Teknolojisi, Sekülerleşme, İnternet, Din, Sanal Dünya ve Sanal Din.*

### **Digitalization and Religion**

*The new developments in the technology of communication, which are referred to as the "Gutenberg galaxy", have caused many important changes and transformation in the history of humanity since the invention of press. The invention of press as an important part of the processes that paved the way for the modern age has accelerated the proliferation of books and knowledge, bringing about a radical change within all traditional structures in general and within religious structures and authority systems in particular. This process, beginning with the invention of press, fueled new technological developments extending from books to newspapers, radio, telephone, television and eventually the Internet, carrying the humanity into a new phase referred to as the age of communication. The fact that technological developments changed the traditional culture of society, which had previously constituted the everyday life beginning from the individual sphere, has been discussed from many perspectives, and efforts have been made to check the speed of change influenced by the speedy and constant change. The question of religious life and change, which came to the fore as a result of the debates over secularization in the pre-Internet epoch, have gained many new dimensions in the context of the virtual world and the virtual religion after the post-Internet age. In addition to the developments in the domain of communication, this study shall address the new shape taken by religion in the digital age in its mutual interaction with the Internet.*

*Keywords: Communication technology, Secularization, The Internet, Religion, The virtual world, The virtual religion*

**Atıf**

Akgül, Mehmet, "Dijitalleşme ve Din", *Marife*, 17/2 (2017): 191-207.



## Giriş

İletişim teknolojisinin gelişimi ve din ile etkileşim süreci oldukça tartışmalı ve karşılıklı çatışma içeren derin bir geçmişe sahiptir. İletişim teknolojisinin tarihsel gelişme hızı, özellikle bugün ulaştığı düzey göz önüne alınca, sorun tahminlerimizin çok üstünde bir önem ve ehemmiyete sahiptir. Birkaç asırdan beri bilgi üretim ve aktarım araçlarında dünya ölçeğinde bir devrimin yaşandığı söylenebilir. Başlangıçta yavaş seyir takip eden medya etkisi, şimdilerde kendine özgü dinamiklerle yeni bir hız ve ivme kazanmıştır. Batı dünyasının 16.yüzyılda şaşırtıcı bir şekilde erken tanıştığı 'basım' teknolojisi, telgraf, radyo, televizyon, video kayıt cihazları ve nihayet internet gibi yeni elektronik medya/iletişim teknolojisiyle farklı boyutlara ulaşarak toplumsal hayatı her an yeniden biçimlendirme etki ve gücüne sahip *kitle iletişim araçları*'na dönüşmüştür.<sup>1</sup>

Teknolojik gelişme sürecindeki hıza ve değişim süreçlerine atfen, on beşinci yüzyıl sonunda matbaanın icadı bir milat olarak değerlendirilmiş, toplumsal değişmeye tesirleri ve önemine binaen tarih '*matbaa öncesi ve sonrası*' ayrımı yapılmıştı. İlerleyen yüzyıllar içinde radyo keşfedildiği zaman ise, '*Marconi öncesi ve sonrası*' ayrımı takip etmişti.<sup>2</sup> Biz de şimdiki zaman dilimini önceki dönemlerden ayırmak için, 'internet öncesi ve sonrası' şeklinde bölümleyebiliriz.

Bu çalışma bilgi, teknoloji ve din çerçevesinde insanlığın deneyimlemekte olduğu ve önceki dönemlerden pek çok farklılıklar gösteren dijital çağda, dini kültürün sahip olduğu görünümle ele alınacaktır. Değişim süreçlerinde ortaya çıkan tartışmalı dini farklılaşmalar ve modern dünyada dinin kendisini önceki dönemlerden çok farklı bir biçimde medya araçları formunda yeniden üretmesi tartışılacaktır. Bu bağlamda din, bilgi, teknoloji ve kültürel dünya ile karşılıklı etkileşim ve değişim süreçleri eşliğinde değerlendirilecektir.

Geleneksel dinlerin direnişine rağmen, modern bilgi ve teknoloji aracılığıyla rasyonel olarak kurulan yeni hayat tarzı, ilişki sistemi ve değer anlayışları din karşısında çoğunlukla olumsuz bir pozisyon alırken, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren bütün dünyada ortaya çıkan 'dini uyanış' sürecini hızlandırdığına şahit olmaktayız. Ancak yaşanan uyanışın geleneksel dini formların da yer yer değişime uğradığını ve bir farklılaşma yaşamakta olduğunu göstermektedir. Bu yüzden iletişim teknolojisindeki gelişmelere paralel olarak, 1960 öncesini parantez içine alarak, sonrası süreci din alanında yaşanan değişimi ve farklılaşmayı, iyimser bir bakış açısıyla, insanlığın 'üçüncü büyük uyanış' dönemi olarak adlandıranlar vardır.<sup>3</sup> Buna karşılık iletişim teknolojisi ve dinin etkileşim süreci bağlamında, uzun zamandan beri modernliğe karşı durmuş, tepkiler geliştirmiş dinler, dini yapılar, içinde bulunduğumuz yeni dönemi bir 'bozulma dönemi' olarak da

<sup>1</sup> Akgül, Mehmet, 'Medya ve Din: Radyo İletişimi ve Gözyaşı FM Örneği', *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, Yaz, Sayı: 6, 2008, s. 40.

<sup>2</sup> Matelski, Marilyn J. ve Lynch, Nancy, *Messages From Underground: Transnational Radio in Resistance and in Solidarity*, Westport CT 1997, s. xi.

<sup>3</sup> Altheide, David L. ve Snow, Robert P., *Media Worlds in The Postjournalism Era*, Aldine de Gruyter, New York 1991.

nitelendirmektedir. Dinler tarihinde bunu örnekleri çokça bulunabilir. Nitekim sosyal, bilimsel ve teknolojik meydana okumalar karşısında dinlerin geliştirdiği tepkiler, aldığı pozisyonlar din ve değişim sorununu tarihin en çetrefil tartışma alanlarından biri olarak işaret etmektedir. Din ve değişim bağlamında, son yüzyıllarda yapılan sekülerizm/laiklik ve dinin geleceği ile ilgili yapılan tartışmalar, son zamanlarda gücünü kaybetmekle birlikte, hala tazeliğini ve yoğunluğunu devam ettirmektedir.

En açık ve net bakış açısıyla, yani 'değişmez inanç'lara, kurumsal otorite, ibadet, ritüel ve etik ilkelere sahip olduğu kabul edilen dinin asli hüviyetini bilimsel ve teknolojik gelişme ve sosyo-kültürel değişim rüzgarlarına karşı koruyup koruyamayacağı' ya da bu süreçte alacağı 'yeni dini formlar' sorunu önümüze gelmektedir. Bu sorun, her şeyden önce, bizi tarihsel süreç içinde din-toplum ilişkisini ve teknolojik gelişmenin doğasını ele almayı gerektirmektedir. Diğer taraftan, 'dinin insani ve toplumsal anlamda hiç eksilmeyen önemi ve ehemmiyeti' sorunu da, bizleri on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar din-dünya ilişkisini sorgulayan sekülerleşme teorilerini gözden geçirmeyi gerektirmektedir.

## İletişim Teknolojileri ve Değişen İnsanlık Durumu

İçinde yaşanan zaman diliminde hayatımızı farklı yönere savuran hız ve değişim rüzgarının eşlik ettiği iletişim teknolojileri, insanlığa bir 'yeni medeniyet', 'enformasyon devrimi' ya da bir 'bilgi toplumu' vadetmektedir. Her şeyden önce iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, bütün çeşitliliğiyle her çeşit bilgi türüne dünya çapında ulaşılabilme imkanı hazırlayarak, bireyler arasında yeni bir sosyal ilişki ağının gelişmesine, dolayısıyla bir yeni sosyal değerler alanının oluşumuna kapı aralamıştır. Dijital çağ ütöplastilerine göre, iletişim teknolojileri aynı zamanda daha üretken ve daha gelişmiş istihdam şansları yaratacaktır. Bunlar da, küçük ölçekte, pek çok meslekte işin kalitesini yükseltecek ve bağımsız ve standart dışı üretim formlarını arttıracaktır.<sup>4</sup>

Birleşmiş Milletler Sosyal Gelişme Enstitüsü, Sosyal Gelişme ve Bilgi Teknolojileri Araştırma Programı'nda yer alan Cees Hamelink, iletişim teknolojisindeki gelişmeleri dünya ölçeğinde nüfus oranları, iletişim teknolojisini kullanım düzeyleri, teknik alt yapı, ekonomik yatırım boyutuyla ele almaktadır. Aynı zamanda Hamelink, dünya ölçeğinde çeşitli karşılaştırmalar yaparak, gelecek zamanlarda dünyanın alacağı yeni şekli ve yaşanması muhtemel sorun alanlarını tespit etmeye çalışmıştır. Yaptığı tespitlerin en önemlisi, dünya nüfusunun % 50 den fazlasının henüz daha bir telefon konuşması bile yap(a)madığını ifade etmesidir. Dolayısıyla dijital çağın içinde barındırdığı çelişkilere vurgu yapmaktadır. Ayrıca bu çağda yaşanacak sorun alanlarına da dikkat çekmektedir. Özellikle iletişim teknolojisinin kullanımının artmasına bağlı olarak ortaya çıkacak enerji ihtiyacı, gelişmiş ülkelerle gelişmekte olan ülkeler arasındaki iletişim alt yapısı, ağı ve kullanma becerilerindeki bilinç eşitsizliği, teknoloji transferindeki

<sup>4</sup> Hamelink, Cees, J., "The Digital Advance", *UN Chronicle*, Volume: 35 , Fall, 1998, s. 20.

güçlükler, politik ve hukuki düzenleme eksikliği, entelektüel mülkiyet hakları, vergilendirme, kişisel ve kurumsal olarak dijital ağlara ulaşma imkanı gibi pek çok konuda yeryüzü ölçeğindeki eşitsizlik ve probleme işaret etmektedir.<sup>5</sup> Gelişmiş iletişim teknolojisinin kullanımı konusunda dikkat çekilen problemlere karşılık, bazı olumlu gelişmelere de işaret etmektedir. Ona göre, iletişim teknolojilerinin kullanımının yaygınlaşması, bazı çekincelere rağmen, yeryüzü ölçeğinde homojen bir kültür üretecektir. Ayrıca farklı kültürlerin karşılaşması, birbirini anlama adına yeni ve yaratıcı bir hayat tarzının ortaya çıkmasını mümkün kılacaktır. Bu öngörü, geleneksel dini, etnik, cinsiyet ve yaş sınırlarını kolayca aşacak yeni değer topluluklarının oluşacağını ima etmektedir. Bu oluşum, pek çok insan toplulukları arasında kurulacak yeni alternatif iletişim kanalları, bilgi kaynakları, ticari ve iletişim ağını genişleterek lobi faaliyetlerini ve sosyal hareketliliği sağlayacak ve temelde demokratik ve sürdürülebilir bir sosyal kalkınma vazifesini ifa edecektir. Keza iletişim teknolojisi kullanılarak eğitim ve öğretim faaliyetleri uzaktan öğrenim görme ve kütüphanelere ulaşım imkanını arttıracaktır. Elektronik ağların kullanımı, benzer şekilde, en iyi tanıyı koyma, tedavi pratiklerine ulaşma imkanına izin verilmesiyle sağlıkla ilgili hizmetlerin kalitesini yükseltecek, sağlık harcamalarını düşürecektir. Küresel felaketler, iklim değişiklikleri vs. konusunda erken uyarı sitemini geliştirecek, tarım alanında en uygun ve verimli üretim konusunda bilinç düzeyini yükseltecektir. Ortak geleceğimizi ilgilendiren çevre ile ilgili duyarlılığımızı arttıracak avantajlara sahiptir. Dağınık endüstriyel yapıların ürettiği hava kirlilik oranının düşmesi ve yerel çevrelere verdiği zararları önleme konusunda insani duyarlılığı arttıracaktır. Son olarak iletişim teknolojisinin kullanımı, sanal alemde yeni bir özgür-sivil alan yaratacak ve dijital ağ sayesinde yeni küresel topluluklar meydana gelecektir. Sivil topluluklardan ekolojik hareketlere, kadın hakları ile ilgili organizasyonlara ve insan hakları aktivistlerine kadar pek çok yeni sosyal hareketler, yerel hükümet ve hakimiyet anlayışlarını değişime zorlayarak demokratik standartların yükselmesine sebep olacak ve pek çok sosyal-sivil gruba destek sağlayacaktır.<sup>6</sup> Hamelink'in işaret ettiği oluşumlar, yeryüzü ölçeğinde yansıma ve etkilerini hissettirmeye başlamıştır.

Her alanda somut yansımaları ile yerleşik hayat standartlarına meydan okuyan iletişim teknolojisinde yaşanmakta olan değişimler, alışılmışın dışında yeni değerlendirmeleri, sosyal bilimsel çabaları gerekli kılmaktadır. Acaba kötümser bir bakış açısıyla, insanlık 'kendi elleriyle yaptığı şeylerle yeryüzünde çıkan fesadın' esiri olarak, kontrol edemeyeceği yeni durumlarla mı karşı karşıya kalmıştır? Ya da iyimser bir açıyla, bilgi ve teknolojinin, dolayısıyla iletişim araçlarının ulaştığı bu aşama, insanlık için yeni imkan ve kazanımlar mı sunmaktadır?

Bilim ve teknoloji ilişkisinin ulaştığı boyut ve her alanda bilginin yaygınlaşması demek olan enformasyon devrimi, nihayet bu alandaki gelişmelerin insan davranış ve düşüncesinde birçok değişmelere yol açması, doğal olarak yeni bir medeniyet çıkırını; sosyal ilişki ağını ve sosyal değerler alanını tartışma konusu

<sup>5</sup> Hamelink, Cees, J., "The Digital Advance", s. 21-22.

<sup>6</sup> Hamelink, Cees, J., "The Digital Advance", s. 21-22.

<sup>7</sup> Rum Suresi, 41. ayet.

haline getirmektedir. Değerler söz konusu olunca, ilk etapta dikkati çeken husus, yeni sosyal ilişki ağı ve sosyal değerlerin toplumsal hayatta hızla yaygınlaşmaya başlamasıdır. Çünkü insan davranışı ve düşüncesine çağlar boyu kaynaklık ve rehberlik etmiş klasik değerlerin yerini, teknoloji kaynaklı yeni sosyal ilişki ağı ve değerler ıskalası almaktadır. Bu bağlamda değişmez ve evrensellik iddiasını içinde barındıran geleneksel değerler ile sürekli değişim ve yeniliklerle insan hayatını değiştiren teknolojik gelişme arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu noktada, daha çok din kaynaklı geleneksel değer anlayışını göreceli hale getiren ve kendince yeni değerler alanı inşa etme iddiasına sahip olan iletişim teknolojisi ile din arasındaki tarihsel etkileşim ve dönüşüm süreçlerini ele almak gerekmektedir.

## Tekno-Bilimsel Gelişme ve Değer İlişkisi

Modernliğin insanın karşısına çıkardığı en temel sorun alanlarından birisi, teknoloji ve insan ilişkisidir. *'Doğal olanın bilgisine sahip olunabileceği ve fakat onun değiştirilemezliği'* anlayışını esas alan geleneksel dünya görüşüne karşı, doğal ve toplumsal olanın hem bilgisine sahip olunabileceği hem de değiştirilebileceği, dolayısıyla yeniden inşa edilebileceği ilkesini hayata geçiren modern dünya görüşü ve bilim anlayışı çağdaş dünyada egemen olmuştur. Modern anlayış, görece durağan bir değişme ritmine sahip geleneksel dünyayı ve insanlığı bugünkü teknolojik dünya ve değişim süreciyle karşı karşıya getirmiştir. Uzun tartışmalara konu olan 'inanma' ve 'bilme-yapıp etme' arasındaki uzun hakimiyet yarışı, rasyonelleşme, sekülerleşme ve modernleşme süreçlerinin doğal ve toplumsal dünyayı en küçük detaylarına kadar bilme ve ona hakim olma gücünü veren teknolojinin zaferiyle sonuçlanmıştır. Modern düşünce tarihinde, lehinde aleyhinde pek çok teorik tartışma ve pratik yansımaları hakkında teoriler-yabancılaşma, anomi gibi- ortaya atılmış olsa da, teknolojinin niteliği ve sonuçları hakkında kesin bir sonuca varılabilmemiş değildir. Son tahlilde mevcut tartışmalar ve ulaşılan sonuçlar dört noktada hülasa edilebilir:<sup>8</sup>

1- Teknolojik değişme, karşısında her hangi bir engel tanımamaktadır. Devamlılık teknolojinin en önemli özelliklerinden biridir. Toplumların gelişmişlik bakımından farklı düzeylerde olabilmesine karşılık, teknoloji devamlı bir ilerleme halindedir. Tarihte büyük katastroflar (ani felaket ve değişimler) bazı toplumları ve onların geliştirdiği medeniyetleri ortadan kaldırmış olabilir. Buna karşılık teknolojik gelişme bir yerde hamle gücünü kaybetse bile, dünyanın bir başka yerinde ilerlemeye devam ede gelmiştir.

2- Teknoloji, doğrudan ve dolaylı tesirleri yüzünden, çok defa geleneksel/yerleşik kültür değerleriyle çatışma sürecine girmektedir. Bu tesirler, çoğunlukla ilk aşamada pek fark edilmeyebilir. Kısmi engel ve karşı duruşlara rağmen her hangi bir teknolojik gelişmenin daha baştan önlenmesi söz konusu olmamıştır. Kaldı ki, bilim ve teknoloji tarihine baktığımız zaman, başlangıçta karşı çıkılan yeniliklerden hiç birinin, bu karşı koyma yüzünden ortadan kalkması, söz konusu değildir. Teknolojinin insani kültür ve sosyal organizasyon üzerinde daha

<sup>8</sup> Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1990, s. 29-30.

sonra görülen negatif tesirleri de, teknolojinin kullanılmamasıyla değil, yerleşik sosyal değer ve sosyal organizasyonun yeniden ele alınması yoluyla düzeltilmeye çalışılmaktadır. Kısacası yerleşik kültürün teknolojik değişmeyi toptan reddetmesi ve bunda başarılı olması söz konusu olmamaktadır. Burada kültür sosyolojisini ilgilendiren esas konu, teknolojik gelişmenin yönünün evrensel insani hedefler doğrultusunda yol alması ve 'insani iyi'nin nelerden ibaret olduğunu tespitidir. Diğer bir deyişle, teknolojinin gelişmesine katkı veren insan zihniyetine hakim olan değer anlayışıdır.

3- Teknolojik gelişmeler aynı zamanda toplumsal kültürün gelişmesi için önemli imkanlar da sunmaktadır. Her şeyden önce, teknolojideki gelişmeler sayesinde kültür yeni vasıtalar kazanmaktadır. Bu vasıtalar bir taraftan kültürün ifade gücünü arttırırken, örneğin ses tekniğindeki gelişmeler sayesinde müziğe yeni imkanların açılması gibi; diğer taraftan da kitap, gazete, radyo, sinema, televizyon, internet gibi imkanlar kültürün daha geniş kitlelere yayılmasını sağlamaktadır. Yine, Marx'ın iddiasının aksine, iş ve çalışma hayatında teknoloji kullanımının arttırdığı üretim gücü sayesinde insan, daha çok zaman ve emeğini kültür işlerine ayırabilecek duruma gelebilmektedir.

4- Teknolojik gelişme kesintisiz devam etmekle birlikte, bu gelişmenin tesirleri kaçınılmaz şeyler değildir. Zaten hiçbir toplum teknik değişmeyi başıboş bırakmak istemez. Sosyal bilimciler bu noktada teknik gelişmenin doğrudan tesirleri ile dolaylı tesirleri arasında ayırım yaparlar ve dolaylı tesirlerin kontrol edilebileceğini söylerler. Gerçekte, kültürün ve kültürün çekirdeğini oluşturan değerlerin teknoloji karşısında direnmesi, onun teknik değişmeye hemen teslim olacak kadar zayıf olmadığını göstermektedir. Teknolojinin istenmeyen sonuçlarına karşı neler yapılabileceği konusunda yapılan tartışmalar da kültürün/değerler alanının potansiyel direnme gücünü göstermektedir.

Son tahlilde teknolojik hakkında yapılmakta olan değerlendirmelere bir göz atıldığı zaman, çift yönlü bir değerlendirmeden söz edebiliriz. Modernlik tarihinde teknolojinin kültür üzerindeki bozucu ve yıkıcı tesirleri üzerinde duranlar, öncelikle batılı sanayi toplumu ile kurulan toplumsal yapının, geleneksel toplumsal yapıyı büyük ölçüde değişmeye zorlamasından kaynaklanmaktadır. Bizzat Batılı toplumlarda olduğu gibi, Batı dışı toplumlarda da modernleşmenin yıkıcı tesirlerine karşı çeşitli kültürel tavırlar geliştirmişlerdir. Gandhi örneği, teknolojiye toptan karşı çıkanları temsil eder.

Teknolojik toplumun ürettiği kültürü keza 'sahte kültür' olarak niteleyen E. Sapir'e göre, modern toplumda 'gayelerin yerine vasıtalar geçmekte, insanlığın kadim kültüründe gaye olan birçok şey vasıtaların vasıtası haline gelmektedir. Çünkü hakiki bir kültürde insanların bütün faaliyetleri onlar için çok anlamlı bir bütün içinde yer alır. İnsani faaliyetler bir birinden bağımsız, hatta bir birine yabancı ve düşman değildir. Öyle ki, ilkel kabul edilen bir kültürdeki av merasimleri bile, bir taraftan iktisadi bir gayeye hizmet ederken, diğer taraftan da

dans ve müzik gibi manevi ihtiyaçlarına cevap vermektedir'.<sup>9</sup> Kısaca kültür hayatın tamamını kuşatan bir sahici niteliğe sahip olmalıdır.

Modern teknolojinin eşlik ettiği kültürde ise, toplumun maddi etkinlikleri ve manevi etkinlikleri birbirinden gittikçe ayrılmaktadır. İnsanlar manevi faaliyetleri sırf maddi hayatın zorluk ve sıkıntılarından kurtulmak için bir özel zaman etkinliği olarak yapmaktadırlar. Örneğin klasik Türk kültüründe ticaret yapmak, kültürün temel espirisi olan dini hayat içinde anlamlı bir yere sahip bir faaliyet iken, bugün ticari hayat tamamen iktisadi ilkelere göre işleyen dünyevi bir iş haline gelmiştir. Yine müziği, kendi başına bir değer olarak değil, ticari bir sektör veya gündelik hayatın meşgalelerinden sıyrılmak için bir 'eğlence' faaliyeti olarak ele alıyoruz. <sup>10</sup> Son tahlilde teknoloji karşıtlığı veya eleştirisi, genel anlamda insani iyiyi hedefleyen değerler ekseninde yükselen genel bir tavır alışını temsil etmektedir.

Güngör gibi, Paul Virilio da, teknolojik gelişmenin ulaştığı seviyeyi şu şekilde özetlemektedir: 'Hakikatin hakiki olup olmadığı sınanabilir bir şeyse eğer, günümüz biliminin hakikatı, kaydedilen ilerlemenin azlığı veya çokluğu değil, yol açtığı teknik faciadır. Bilim bunu yaparken insanlığa faydalı ve tutarlı bir hakikat keşfetme arayışını bir kenara bırakmıştır. İşlemsel araç ve keşif amaçlı araştırmanın vahim sonuçlar doğuracak şekilde bir birine karıştırılması modern bilimi giderek bir tekno-bilim haline getirmiştir. Modern bilim felsefi temellerinden uzaklaşmış ve farklı yollara sapmıştır. Ekoloji ve din çevrelerinin önde gelen bir kaç temsilcisi dışında hiç kimse bu durumu dikkate almamaktadır'.<sup>11</sup>

Acaba, teknolojik gelişmeyi insani gayeler ve hedeflerle buluşturabilmek mümkün müdür? Teknolojik gelişmenin yönünü insani hedeflere yaklaştıracak değerlerin kaynağı nerede aranmalıdır?

## Tekno-Bilimsel Meydan Okumalar ve Din

Sosyolojik düzlemde, kadim tartışmalar bir yana, Rönesans ve Reform sonrası hızlanan bilimsel-teknolojik gelişme ve din ilişkisi hakkında 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren derin tartışmaların yapıldığını görüyoruz. Örneğin, Papa VI. Alexander'ın matbaaya karşı tavrı ve dile getirdiği gerekçeler teknolojik ve bilimsel gelişmeler karşısındaki aktüel tartışmalar bağlamında hala geçerliliğini korumaya devam etmektedir: '**Kitapların çoğalması, korkarım Tanrı'ya olan inancı zayıflatacaktır**'.<sup>12</sup> Çağlar boyu modern iletişim araçlarına karşı geliştirilen tavır alışları Papa'nın gösterdiği tepki gibi, hemen hemen her dinde görmekteyiz. Bu tepkiler zaman içinde reddetme ve kabul etme arasında çeşitlenen yeni çehrelere bürünmüştür. Acaba kitapların matbaa aracılığıyla çoğaltılmasının başlattığı tartışmalar ve karşılıklı etkileşim süreci hala devam ederken, dijital çağ insanlığı hangi çatışma ve tartışma ufuklarına taşıyacaktır?

<sup>9</sup> Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 30.

<sup>10</sup> Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 30.

<sup>11</sup> Virilio, Paul, *Enformasyon Bombası* (Çev: Kaya Şahin), Metis yayınları, İstanbul 2003, s. 7.

<sup>12</sup> Akgül, 'Medya ve Din: Radyo İletişimi ve Gözyaşı FM Örneği', s. 40.

Modern çağın başlangıcından bu yana, özellikle kitle iletişim teknolojisindeki gelişme/değişmelerle, belli sabit inanç ilkeleri, otorite ve kurumsal yapı üzerine yaslanan dinin ve ahlaki değerlerin modern tekno-bilimsel, rasyonel-seküler müdahalelerle erozyona uğradığı tezi, çeşitli sosyal bilimci ve dini çevreler tarafından uzun zamandır tartışılmaktadır.<sup>13</sup> Örneğin, Avrupa ve Amerika'da Katolik ve Protestan Kilisesi ve din adamları, Hıristiyanlık inanç ve değerlerini tahrip edici etkileri sebebiyle iletişim araçları ve ürünlerini- roman, film ve sinema, alkol ve tütün ürünleriyle aynı kategoriye koyarak karşı çıkmışlardır. Benzer şekilde radyo ve televizyon yayınları da, dinleyici ve izleyicilerin zihinlerini kontrol etme gücüne sahip olduğu,<sup>14</sup> insan düşüncesi ve davranışlarını istenmedik şekilde etkilediği iddiasıyla gerek dini grup ve kurumlar, gerekse çeşitli toplumsal gruplar tarafından eleştirilmiştir. Örneğin 1957 yılında, Evanjelistlerin, '*Hıristiyanlar sinemaya gitmemeliler*' deklarasyonu, otuz sene sonra televizyon hakkında aynı şekilde benzer tepkilere neden olmaktadır. Televizyon hakkında Evanjelistler tarafından yayınlanmış bir kitabın başlığı hayli dikkat çekicidir: '*Acaba, İsa, televizyon hakkında ne düşünmektedir?*'<sup>15</sup>

Yine Amerika'da, "*Sorumlu Televizyon için Hıristiyan Liderler*" ve "*Aile Araştırmaları Konseyi*" gibi bazı sivil örgütler Hollywood ve medya endüstrisinin 'dini ve ailevi değerleri' koruma konusunda duyarsız kalmasına karşı tepki göstermektedir. Ayrıca kitle iletişim araçları, Medved'in (1992) "*Hollywood Amerika'ya Karşı*" ve Carter'ın (1993) "*İnançsızlık Kültürü*" gibi çalışmaları, medyanın dini değerleri önemsizleştirdiği ve tahrip ettiği görüşünü benimseyerek dini çevrelere ve dindar kamuoyuna destek vermektedir.<sup>16</sup>

Bir taraftan bazı dini gruplar medya araçlarına tavır geliştirirken, aksine medya araçları kullanma konusunda daha serbest tavırlar alan ve kullanan kesimler de mevcuttur. Örneğin Avrupa ve Amerika'da Protestanlık, geleneksel Katolik mezhebine karşı, medya araçlarındaki gelişimin de aralarında bulunduğu pek çok sürecin ortaya çıkardığı yeni bir dini yapı ve anlayışı temsil etmektedir. Ayrıca medya araçlarına karşı pragmatik amaçla yaklaşan bazı dini gruplar da olabilmektedir. Örneğin Avrupa'da Vatikan'ın ve ABD'de Katolik, Protestan veya diğer mezheplerin medya araçlarını kullanmaları teknolojik gelişme ile neredeyse eş zamanlıdır. Amerika'da devlet radyoları yanında, ilk dini radyo istasyonu 1921 yılında (Pittsburgh's Radio Station) yerel bir kilisenin kontrolünde;<sup>17</sup> ikincisi ise 1944 yılında (National Religious Broadcasters) özgürlükçü Hıristiyan

<sup>13</sup> Roszak, Theodore, *Bilincin Evrimi* (çev:Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul 1995; Tomlinson, John, *Küreselleşme ve Kültür* (çev: Arzu Eker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.

<sup>14</sup> Işık, Metin, "Kitle İletişim Araştırmalarının ve Din Sosyolojisinin Bir Sentezine Doğru", *Selçuk İletişim*, cilt:1, sayı. 3, 2000, s. 117. (Daniel A.Stout ve Judith M. B.uddenbaum, *Religion and Mass Media*, Sage Publication, California 1996, ss. 3-11'in çevirisi)

<sup>15</sup> Ferre, John. P., 'When Religion Meets New Media', *Journalism and Mass Communication Quarterly*, Volume:87. Issue:3/4. Autumn. 2010, s. 690.

<sup>16</sup> Işık, "Kitle İletişim Araştırmalarının ve Din Sosyolojisinin Bir Sentezine Doğru", s. 117.

<sup>17</sup> Gaddy, Gary D., *The People in the Electric Church: A Secondary Analysis of National Survey Data on the Audience of Religious Radio and Television*, Master Tezi, CBN Universty, 1980, s. 189.

mezheplerine karşı kurulmuştur.<sup>18</sup> Avrupa'da ise Vatikan Radyosu 1931'de, Mussolini'nin izniyle sadece kendi dini doktrinini anlatmak için yayına başlamıştır.<sup>19</sup>

Sosyolojik arkaplanı Batı'dan farklı olmakla beraber, Türk toplumunda da benzer tepkilere rastlanmaktadır. Matbaanın ülkeye girişi ve kitapların çoğaltılması sürecinden başlamak üzere yazı, ses, görüntü ve bilgi dolaşımı konusunda çeşitli resmi din adamları, farklı dini gruplar ve çevreler, teknik yeniliklere ve tesirlerine karşı olumsuz tavırlar sergilemişler ve mevcut durumu dini bilgi kaynakları, dini otorite ve kurumsal yapının sarsılması olarak görmüşlerdir. Örneğin, dini kaynak kabul edilen eserlerin orijinal yazı ve dilinden okunması gerektiği, alfabe değişikliği, tercüme ve sadeleştirmeye karşı durulması söz konusudur. Söz konusu tavırlara zamanımızda da rastlanılmaktadır. Kanaatimizce bu tip tartışmalar teknoloji ile kültür arasındaki ciddi ve sıkı irtibatın olduğunu göstermektedir. Bu konu başka bir çalışmanın konusu olduğu için şimdilik kısa bir atıf yeterlidir.

Türk modernleşmesi tarihinde klasik iletişim araçları ve din ilişkisi bir yana, dijital iletişim teknolojileri ve din ilişkisi neredeyse dünyadaki gelişmelerle eş zamanlıdır. Özellikle, soğuk savaş sonrası dönemde küreselleşme sürecinin doğurduğu özgürlükçü ortamda devlet tekelinin kırıldığı ve özel medya araçlarının yaygınlaşmaya başladığı 1993 sonrasında, ilk özel televizyon ve radyo istasyonları kurulmuştur. 1990 lı yıllardan sonra pek çok dini grup medya araçlarına yönelmişlerdir. Bunlardan ilki TGRT'dir. Örneğin bu grup, benimsediği din anlayışını yazılı, görsel ve işitsel farklı iletişim araçlarından aktarmalarına rağmen, yukarıda bahsedilen iletişim araçları ve din arasındaki tarihi karşıtlığın, ironik olarak, hala korunmakta olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, İhlas grubunun ana kaynaklarından olan Seadet-i Ebediye; Tam İlmihal'de, '*radıyoda, hoparlörle minarede ezan okumak ve bunları ezan olarak dinlemek caiz olmaz. Bunlar hem kabul olmaz hem de günah olur*'<sup>20</sup> şeklinde geçmektedir. Ayrıca geçmiş zamanlarda bu tip tartışmaların<sup>21</sup> farklı dini gruplar arasında yapıldığını biliyoruz.

Dinin anlaşılmasını ve uygulamasını geçmiş dönemlerdeki resmi otoriteye yükleyen bu tip anlayışlar, teknoloji kaynaklı yenilik ve uygulamaların '*dine zarar vereceği*'ne inanmaktadırlar. Ayrıca bazı dini gruplar, kendi yayınları ve kitapları hariç okumak, televizyon seyretmek ve sinema izlemek gibi etkinliklere karşı durarak, evlerinde televizyon alıcısı dahi bulundurmamaktadırlar. Kitap okuma yerine, klasik anlamda sohbet etmeyi tercih etmektedirler. Bu tartışma, klasik anlamda 'hakikatin kaynağı ve transferinde 'kulak' ve 'göz'den hangisi önemlidir?

<sup>18</sup> Russo, Christine J., "National Religious Broadcasters", *Afterimage*, Volume: 22. Issue: 7-8, 1995, s. 6; Genel bilgi için bk. Hangen, Tona J., *Redeeming The Dial: Evangelical Radio and Religious Culture: 1920-1960*, Doktora Tezi, Brandeis University (UMI microform,9927225), 1999.

<sup>19</sup> Matelski, Marilyn J. ve Lynch, Nancy, *Messages From Underground: Transnational Radio in Resistance and in Solidarity*, Westport CT 1997, s. xvii.

<sup>20</sup> Işık, Tam İlmihal: Saadet-i Ebediye, s. 166.

<sup>21</sup> Şişman, Nazife, *Dijital Çağda Müslüman Kalkmak*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 9.



Ya da etkili iletişim açısından 'söz' ve 'yazı'dan hangisi daha etkilidir' sorularını gündeme taşımaktadır.

Netice olarak yukarıda görüldüğü gibi, kökten tavır alan marjinal ve küçük gruplar yanında, yine bazı dini grup veya kurumlar, din-dışı kabul ettikleri ya da zararlı gördükleri medya araçlarına karşı mesafeli duruş sergilemektedir. Bazıları da dini inanç ve bilgi otoritelerini korumak ve yaymak için pragmatik bir tavır geliştirerek, karşı medya kullanımı mantığını geliştirmişlerdir. İletişim teknolojileri ve din ilişkisinde üç farklı tavır alış, bütün din veya dindar çevrelerde ortak olarak gözlemlenebilen bir durumdur.

## Din ve Sekülerleşme Tartışmaları

Modern dünyada, dinlerin temsil ettiği inanç ve değerler büyük oranda bilimsel ve teknolojik değişimin desteklediği yaşama pratiği arasında süregelen çatışma ve gerilimin, bir yönüyle de, din ve sekülerizm tartışmaları bağlamında yaşanmakta olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Aydınlanmacı aklın ve bilimin öncülük ettiği modernlik anlayışının öngörüsüne göre, doğal, toplumsal ve insani dünyada egemen olması gereken kurucu ilkeler, artık din veya metafizik inançlara değil, aklın ve bilimin onayı ve doğrulamasına dayanmalıdır. İnsanlığın geçmiş dönemlerinde din veya metafizik inançların egemen olduğu uzun asırlardan sonra yaşadığımız modern zaman dilimine geçişi açıklamada kullanılan evrimci kuramın gerekirciliğine göre, 'dinler, yani inanç sistemleri, aklın kullanımı ve bilimin gelişmesiyle birlikte, yerini bilime terk edecektir ve dinler zaman içinde ortadan kalkacaktır'. 'Din veya metafizik inançlardan beslenen ve güç alan değerler alanı, örneğin ahlaki ve estetik ilkeler, artık bilimsel gerçekler aracılığıyla belirlenecektir'.<sup>22</sup>

Bilindiği gibi, on dokuzuncu yüzyılda sosyal bilimsel düşüncede egemen olan klasik sekülerleşme teorisi, bilim, akılcılık, sanayileşme, kurumsal farklılaşma ve teknolojik ilerlemenin birleşerek sosyal hayatta etkin bir konuma sahip olan dinin insan ve toplum üzerindeki etkilerini giderek zayıflatmakta olduğunu, hatta daha da zayıflatacağını ileri sürer. Ancak geçen yüzyılda yaşanan tecrübeler göz önüne alındığında, klasik öngörülerin aksine, din ve toplumsal hayat arasındaki etkileşim sürecinin ulaştığı boyut göz önüne alındığında, bilim adamları dinin toplumsal hayatta görünmez olmak bir yana, gittikçe güç kazandığına dair yeni deliller sunmaktadır. Hatta, R. Stark ve L. R. Iannaccone,<sup>23</sup> dini hayattaki canlılığın ampirik göstergelerinin sekülerleşme teorisinin tezlerini yanlışlamakta olduğunu iddia etmektedir. Sekülerleşme tartışmalarına katılanlardan biri olan kültür sosyologu Robert Wuthnow, "*dinin sosyal çevreyi çok geniş ve derinden etkilediğini*" söylemektedir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 109.

<sup>23</sup> Stark, R. ve Iannaccone, L.R., "A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe", *Journal for the Scientific Study for Religion*, 33, 1994, s. 249.

<sup>24</sup> Roberts, K., *Religion in Sociological Perspective*, 3rd ed. Belmont, CA:Wadsworth 1995 , s. 15.

Stark, Iannacone, Wuthnow gibi sosyal bilimcilere, daha pek çok düşünür destek vererek, 'dinin modern süreçlerle etkileşim içerisinde kalarak kurumların karşılıklı değişime tabi olması, kendisini başka biçimlerde ifade etmesi onun yok olmasını değil, yaşama gücünü ifade eder'. Bu yüzden tarihin en kadim insani kurumlarından biri olan din konusunda sosyal bilimcilere düşen iş, son iki yüzyıllık tecrübeyi de gözetererek, 'insanların dine bazen az, bazen de çok bağlanmasına sebep olan etkenler nelerdir; başka bir ifade ile, 'bu bağlılığı azaltan ve arttıran sebepler nelerdir?' sorusunun cevaplarını araştırmaktır. Gerçekten pek çok sosyal bilimcinin gözlemediği gibi, yaşadığımız dünya giderek dini inançları daha çok referans almakta ve rasyonel kurulumla malul ve bilimsellik vurgusu üst düzeyde olan "modern ampirik dünya görüşü, mucizevi-metafizik özellikler taşıyan dini dünya görüşü"<sup>25</sup> ile yer değiştirmektedir".<sup>26</sup> Yer değiştirmekte olan dünya görüşünün ana beslenme kaynağını, büyük ölçüde dinler ya da yarı dini doktrinler teşkil etmektedir. İnsanın metafizik ilgi ve yönelişlerinin, duygusal ihtiyaçlarının somut, rasyonel-bilimsel toplumsal gerçekliğe ulaşma tutkusuna feda edildiği 1970'lerin sosyolojik yaklaşımları doğrultusunda bu tip dini yöneliş ve yer değiştirmenin milenyumun sonlarında modern toplumsal kültürün bir parçası olabileceğini kim söyleyebilirdi?

Klasik sekülerleşme teorisyenlerini haklı çıkarabilecek boyutuyla, dijital dünyada da gözlemlenen dini uyanış, teolojik hakikat anlayışıyla oldukça az ilişkili görünmektedir. Bugünün insanları, dine, çoğunlukla *kişisel kimlik* ve genel bir *sosyal güvenlik duygusuna* ulaşmak için dönmektedir. Bu dönüşün araçları ise, geleneksel anlamda dini kaynak ve otorite merkezli otantik din anlayışı değil, modern dünyanın insan sorunlarına yaklaşım tarzından doğan ihmal edilmişlik durumu karşısında ortaya çıkan ilgi ve yönelimlerin tatmin edildiği, duygusal anlamda istikrarlı, kişisel ve toplumsal anlamda güvenli bir hayat tarzı arayışıdır. Bu yüzden dini uyanışa öncülük edenler, bir din adamı veya bir aziz değil, ete kemiğe bürünmüş çağdaş dini liderler/idollerin ortaya çıktığı Yeni Dini Hareketlerdir. Yeni öncülerin temsil ettiği dünya görüşü ise, görece istikrarlı bir hayat vadeden soyut inanç ilke, imge ve egzersizlerden güç almaktadır. Yeni dönemde gözlemlenen en önemli şey, dini yönelimin doğasındaki değişikliklerdir. Kutsal ve dünyevi arasındaki ayrım adeta ortadan kaybolmuş, bütüncül dini ibadet hayatının yerini sadece bir şeye inanma ve bağlanma duygusu doldurmuştur. Dini ritüel artık gerekli değildir<sup>27</sup>. Modern oluşumların etiketleri/çıkartmalarını bir kimlik ve aidiyet şifresi olarak benimsemek ve bir 'stil tüketicisi' olarak gruba katılmak yeterlidir. Bu bağlamda din ve diğer kurumlar acil/pragmatik amaçlar

<sup>25</sup> Amerika'da bir televizyon kanalında yayınlanan oldukça popüler bir program olan 'Touched by an Angel' gibi, Türkiye televizyonlarında 2000'li yıllarda çeşitli kanallarda yayınlanan ve oldukça rağbet gören 'sır kapısı', 'kalp gözü', '6. his' ve 'gizli dünyalar' vs. gibi programlar da bu yönelişe örnek verilebilir. (Akgül, Mehmet, 'Medya ve Din: Radyo İletişimi ve Gözyaşı FM Örneği', s. 46)

<sup>26</sup> Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, s. 337.

<sup>27</sup> Televizyon ve radyodan yapılan canlı dini yayımlar esasında - kandil geceleri vs gibi- insanlar, mabetlere gitmek ve -veya evlerinde- pratik ibadetleri yerine getirmekten ziyade, medya dindarlığının öngördüğü duygusal bir katılım örneğini sergilemektedir. Böylece klasik dini cemaat yapısı önemini kaybetmekte, yerine adeta bireysel veya kitlesel bir dindarlık ve bağlılık duygusunun oluşturduğu yeni bir dindarlık formu oluşmaktadır.

bağlamında yeniden tanımlanmakta, imaja dayalı din algısı egemen hale gelmektedir. Çünkü insanların modern tüketim kültürü içinde eksikliğini hissettiği ve aradığı husus, sadece 'samimiyet' duygusudur. Bütün bu yönelişler modern toplumda giderek yalnızlaşmakta olan bireylerin sosyal korumasızlığa karşı gösterdiği bir 'savunma çabası' olarak değerlendirilebilir.<sup>28</sup>

Samimiyet arayışının körüklediği yeni dini uyanış bağlamında, 1990'lardan itibaren sinema filmleri, radyo-televizyon programları ve sanal alemde dinin, özel bir sunum tarzıyla, kitle iletişim araçlarının format ve içeriğinin vazgeçilmez bir ögesi olmaya başladığı bilinmektedir. Böylece hemen her iletişim aracı, mümkün olan her izleyici/dinleyici/takipçi kitlesine ulaşmak için LOP -least objectionable program/en az karşı çıkılan program- ilkesini takip etmektedir. Örneğin şeffaflık, herkes için adalet, erdem, ahlak, otoriteye saygı gibi insanların kolektif değer dünyasında yer alan genel ölçüleri mesaj konusu yapan ve halk katmanlarında diğer programlara karşı artmaya başlayan eleştirileri en alt düzeye indirmeye gayret eden medya anlayışı, toplumda kabul gören ve istenilen yayın stratejisini belirlemektedir. Yeni strateji, din, medya ve piyasa ilişkisi içinde, toplumsal ilgiler ve değerlerin işlendiği yapımların, konu başlıklarının iletişim araçları aracılığıyla çok ciddi oranlara varan kitlelere ulaşmasını sağlamıştır.<sup>29</sup>

## Dijital İletişim Araçları ve Dijital Din

Dünya genelinde bilgisayarlar arasında ulaşım ağı kurulmaya başlar başlamaz, çeşitli dinlere mensup kullanıcılar onu dini gerekçelerle kullanmaya başlamışlardır. 1983 yılından itibaren internet haber dağıtım ağında dini siteler kurularak, bazı dini tartışma grupları arasında çeşitli dini konuların tartışılmaya başlandığını görüyoruz. Yoğunlukla dini ve etik konular üzerinde yoğunlaşan bilgi alış verişi dini siteler üzerinden dolaşıma girmiştir. Örneğin Amerika'da Yahudi, Hristiyan, Budist ve Müslümanlardan oluşan pek çok din mensubunun kurduğu sitelere ilave olarak, daha sonraları dünyanın çeşitli bölgelerinde pek çok sanal kilise ve sanal mabetlerin erişime açıldığını görüyoruz. Çeşitli dinlere mensup gruplar bilgisayar ağlarıyla tanışınca kendileri için oldukça yararlı bir imkan olduğunu fark edip onu kullanmaya başlamışlardır.<sup>30</sup>

Dijital ağlar ve din ilişkileri konusunda farklı ülkelerde kapsamlı çalışmalar yapılmaktadır. Bu konudaki araştırmacılarından biri olan Heidi Campbell, *When Religion Meets New Media* isimli çalışmasında<sup>31</sup> Yahudi, Hristiyan, Müslüman ve Budist toplulukların internet ve cep telefonuna nasıl karşılık verdiklerini araştırmıştır. Campbell, doğrudan iletişim teknolojisi araçlarının kabul veya red edilmesi konusunda ilgilenmemiştir. Çünkü dindar grupların medya araçları karşısında sahip olduğu ve geçmiş tarihlere uzanan bazı rezervlere ilave olarak, çağdaş dini toplulukların bu konudaki tavır alışları ve bu tavırların nitelikleri

<sup>28</sup> Akgül, 'Medya ve Din: Radyo İletişimi ve Gözyaşı FM Örneği', s. 63.

<sup>29</sup> Akgül, 'Medya ve Din: Radyo İletişimi ve Gözyaşı FM Örneği', s. 63.

<sup>30</sup> Ferre, "When Religion Meets New Media" s. 689.

<sup>31</sup> Campbell, Heidi A., *When Religion Meets New Media*, Routledge, New York 2010.

değişmektedir. O, daha çok *'toplulukların hayat tarzlarını yeni teknolojiye uygun hale getirmeleri'* veya *'yeni teknolojileri kendi hayat tarzlarına uygun hale getirmeleri'*yle ilgilenmektedir. Ona göre, dini toplulukların teknolojiye karşı verdikleri tepkilerde, yani kendilerini yeniden inşa etme ve yeniliklere uyma konusunda çok şaşkıncı örnekler görülmektedir. Böyle bir durum, hem topluluk üyelerinin hem de dini liderlerin kendilerine uygun teknoloji konusunda yoğun düşünce ve kararlılık sergilemesini gerekli kılmaktadır. Bu konuda, özellikle Yahudi ve Müslüman topluluklarda çok çarpıcı sonuçlara ulaşılmıştır. Yahudi hukukuna sıkı sıkıya bağlı samimi dindarların hayatlarına izinsiz girmeye çalışan teknoloji kaynaklı dış etkilere karşı, örneğin Ortodoks Yahudiler cep telefonu kullanılmasına olumlu yaklaşmakla beraber, ancak telefonun bazı özelliklerinin kullanılmasına izin verilmemektedir. Onlar, kişiyi cezbedici pek çok şeyin bulunması sebebiyle internete bağlanma konusunda rezervlere sahiptir. Dahası, reklam filmi, kumar, arkadaşlık servisleri gibi içeriği belli olmayan ve herkesçe bilinen cep mesajı, görüntü ve ses iletimini de kabul etmemektedir. İsrail telefon şirketleri cep telefonunun kullanılmasını helal veya uygun hale getiren *'Koser/Helal'* isimli bir yazılımla ve resmi hahamların kullanımını onayladığını gösteren barkodlarla istenmeyen uygulamaların kullanımını engellemeye yönelik önlemler almaktadır. Böylelikle Ortodoks Yahudiler arasında istenmeyen iletişim türlerini engelleyen ve sadece izin verilen numaralarla konuşma imkanı veren iletişim aracıyla (Koser) yapılmaktadır. Örneğin, Bu telefon belli numaralara erişmeyi baştan engelliyor, dışarıdan gelen aramaları da kontrol edebiliyor. Koser'in onaylamadığı numaralarla konuşma yapmak, iki üç misli olarak ücretlendirilmektedir. Ayrıca Sabbath'da itfaiye, polis ve ambulans dışında bir numarayı arayanlar için, telefona el koyma dahil, çeşitli türde cezai müeyyide uygulanmaktadır.<sup>32</sup>

Ortodoks Yahudiler Koser uygulaması ile nasıl cep telefonu teknolojisini sınırlama yollarına gitmiş ise, Müslümanlar da cep telefonu teknolojisine ilave dini uygulamalar katma yollarını bulmuştur. Müslüman topluluklarda farklı türde cep telefonlarına için ücretsiz indirme ve kurma izni verilen yazılımlar mevcuttur. Kible tayini, yerel ezan vakitleri ikazları, Mekke'ye namaz için canlı bağlantı, dua etmek için belli duaları sesli okuma, ayet ve hadisleri okuma ve dinleme, ana dini kaynaklardan oluşan e kitap serileri, çeşitli uygulamalı ibadetleri bilmeyenlere görüntülü öğretim, namaz kılmak için gerekli olan Kur'an'dan belli sure veya ayetlerin okunması gibi uygulamalar dijital ortamda dindar kullanıcılara sunulmaktadır.

Campell'in Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar üzerinde yaptığı uygulamalı örnek çalışmada, dini toplulukların dijital iletişim araçlarına verdiği karşılıkları/tepkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla da dini toplulukların *'dini-sosyal hayatı biçimlendirmede teknoloji kullanma yaklaşımı'* nı tespit etmeyi amaçlamıştır. Bu yaklaşımın öncül önermesi ise, *'dini topluluklar teknoloji kullanımı ile ilgili kararların alınmasında etkin bir şekilde rol almaktadır'*. Dini

<sup>32</sup> Ferre, 'When Religion Meets New Media', s. 690.

toplulukların dijital iletişim araçlarının kullanımı açısından verdikleri karşılıklar birbirini takip eden dört adımdan oluşmaktadır. Dini toplulukların dijital iletişim konusunda nasıl cevaplar ürettiğini anlamada, **ilk aşama** olarak topluluğun medya kullanım geleneği ve tarihinin bilgisi önemli ve gereklidir. 'Topluluklar, genel anlamda medya araçlarına karşı ve gelişmiş medya araçlarını kullanma konusunda nasıl bir pozisyona sahiptir?' **İkinci aşamada**, 'topluluğun çekirdek değerleri ve inançları nelerdir? 'Ne tür telakkiler, medya araçlarının kullanılması veya kullanılmaması konusunda topluluk pozisyonunun belirlenmesine öncülük etmektedir?' **Üçüncü aşamada**, 'yeni iletişim araçlarının 'faydaları' ya da 'zararları' hakkındaki bir topluluğun değerlendirme biçimleri tespit edilir. 'Topluluk, medya araçları hakkında verilmiş olumlu-olumsuz hükmü nasıl müzakere etmekte/tartışmakta ve uygulamaya koymaktadır?' **Dördüncü aşamada ise**, teknoloji anlayışının içinde şekillendiği topluluğun söyleminin analiz edilmesidir. 'Bir dini topluluk fiilen yeni medya araçlarını nasıl kullanmaktadır ve topluluk medya araçları hakkında ortaya koydukları kuralları ve yasakları kendi mensuplarına ve grubun dışındakilere nasıl izah etmektedir?' Campell, **son olarak**, 'eğer yeni medya araçları dini topluluklar tarafından kolayca kullanılıyorsa, bunun sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır. Bunlar dini yaymak ve halka sabit/çekirdek inançları ulaştırmak, grup seçimini/tercihini kuvvetlendirmek için iletişim ağını kolaylaştırmak, daha geniş toplumsal kesimleri etkilemek ya da dini ibadetleri/pratikleri yapmaya yardım etmeden oluşmaktadır. Buna karşılık Campell, eğer medya araçlarının kullanımı bir dirençle karşılaşıyorsa, bunun sebebinin dinen tartışmalı seküler içeriklere ulaşmaya izin vermesi ya da medyanın kontrolsüz kullanımının kutsal gelenek ve metinlerin yorumlanmasını ve dini liderlerin otoritesini sarsması, yıpratması olarak sıralamaktadır.<sup>33</sup>

Dini toplulukların medya araçlarını kullanma konusundaki tavır alışlarda, olumlu veya olumsuz bir farklılaşmanın olduğu açıkça görülmektedir. Acaba bu sonuçları nasıl değerlendirmek gereklidir? Diğer taraftan tekno-bilimsel gelişmeler doğrusal bir gelişmeye sahip olduğuna göre, değişen iletişim araçları ve medya ortamlarında dolaşıma sokulan dini içerik ve bilgilerin din açısından gelecek zamanlarda alacağı şekil ve insanlığı taşıyacağı ufuk nasıl şekillenecektir?

## Sanal Gerçeklik ve Din

Bilindiği gibi, internetin ortaya çıkışı geleneksel medya olarak adlandırılan kitle iletişim araçlarının(gazete, radyo, televizyon) doğasını ve kapsamını büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu yeni durum bazı uzmanlarca, 'ikinci medya dönemi' ya da 'ikinci sözlü kültür çağı' olarak tanımlanmıştır. 'Dijital medya dönemi' olarak da tanımlanan yeniçağın ayırt edici özelliği, medya içeriklerinin oluşturulması ve dağıtılması gibi bir takım şaşırtıcı yenilikler getirmesidir. Bunlar '*Dijitallik*'(digitality), '*Yakınsama*' (convergence) ve '*etkileşimcilik*' (interactivity) gibi yeniliklerdir. Öne çıkan bu özelliklerle iletişim imkanı niceliksel ve niteliksel

<sup>33</sup> Geniş bilgi için bk.: Campell, Heidi A., *When Religion Meets New Media*; Ferre, 'When Religion Meets New Media', s. 690.

değişime uğramış, iletişimin kalitesi ve miktarı artmıştır. Ayrıca medyada zaman ve yer sınırlaması ortadan kalkmıştır.<sup>34</sup>

Sessin, görüntünün ve resmin bir arada olması ve iletilmesi, geleneksel medyanın bütün çeşitliliği ile web ortamına taşınması önemli bir ayrıcalık iken, buna ilave olarak interaktif olma özelliği iletişim biçimi ve sürecini değiştirmiştir. Örneğin dini medya araçlarının dini grupların inançlarını, faaliyetlerini, görüş ve düşüncelerini geniş kitlelere ulaştırma imkanı geleneksel medya araçlarından kat kat fazladır. İnteraktif olma özelliğiyle de, geleneksel medya araçlarında baskın olan yukarıdan aşağıya doğru dikey iletişim formu değişime uğrayarak yatay ve türdeş iletişim boyutu da kazanmıştır. Bir başka ifade ile, geleneksel formda kaynak aktif, alıcı pasif pozisyonda iken, medyanın interaktif özelliği sayesinde alıcı da aktif duruma gelmiş, yerine göre kaynakla iletişime geçerek medyanın içeriğine müdahale etme ve hatta kendi içeriğini oluşturma imkanına kavuşmuştur. İnsanlar sıradan bir dinleyici, okuyucu, izleyici olmaktan çıkıp, resim, görüntü, ses ve mesaj yayınlamak suretiyle medya kullanıcısı haline gelmiş, böylelikle sadece bilginin tüketicisi değil, aynı zamanda üreticisi konumuna geçmiştir.<sup>35</sup> Nihai anlamda internet ortamı, kendisinden medya araçlarının ürettiği bütün imkanları bünyesinde toplayarak büyük bir tekel ve aynı zamanda çeşitlilik oluşturmaktadır.

Bu bağlamda Christopher Helland, internetin özgün doğasından hareketle dinlerin sanal ortamlarda temsilinin iki şekilde yansıdığını ifade etmektedir: *religion online* ve *online religion*). 'Religion online', internetin iletişim, bilgilendirme, propaganda ve benzeri amaçlarla kaynaktan alıcılara doğru tek yönlü bir iletişim aracı olarak kullanılmasını ifade ederken; 'online religion' ise, internetin tartışma ortamı, dini, manevi tecrübelerin yaşanabileceği interaktif bir sanal ortam olarak kullanılması anlamına gelmektedir. <sup>36</sup> Bir başka ifade ile, 'online religion' bireylerin dini aktivitelerin bizzat içinde olmasını ifade eder. Resmi olarak kontrol ve onama olmaksızın çeşitli dini grupların internet ortamında paylaştığı dini içeriklerdir. Burada din açısından ortaya çıkan temel sorun, dini bilgi ve inançların dini doktrin ve otoriteden bağımsız olarak her hangi bir bilgi türü gibi spekülâtif tartışmalara konu olmasıdır. Örneğin bu gruplar geleneksel inançların yeni iletişim teknolojileri hakkında söyleyecek bir şeylerinin olup olmadığını merak etmektedir? İnternet taraftarlarına çeşitli imkan ve faydalar sağlamak mıdır? İnterneti kullanmalı mı, kullanmamalı mıdır? İnternet, genel olarak ulaşılabilir içerikleriyle veya Ortodoks öğretilere ve din yorumlarına uymayan mesaj içerikleriyle tehlikeler mi saçmaktadır? Çevrimiçi dini pratikler konusunda

<sup>34</sup> Haberli, Mehmet, *Sanal Din; Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, Açılım Kitap. İstanbul 2014, s. 32.

<sup>35</sup> Haberli, *Sanal Din; Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, ss. 34-35.

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bk.: Haberli, *Sanal Din; Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, s. 61-70; McDonnell, Jim, "Campbell Heidi A. Digital Religion; Understanding Religious Practice in New Media Worlds", *Communication Research Trends*, Volume:33, Issue: March, 2014, ss. 39-40).

ne deniyor, örneğin bir kişi çevrimiçi ibadet yapabilir mi? Bir kişi çevrimiçi itikadi, imani bir ilişki/bağ kurabilir veya sanal alemde bunu yaşayabilir mi?<sup>37</sup>

Seküler hayat tarzı, teknolojik gelişme veya din kaynaklı yeni soru ve sorun alanları geleneksel dinlerde tatminkar bulabiliyorsa sorun alanları çok sınırlı kalabilmektedir. Ancak tatminkar karşılık bulunamaması durumunda, internet ortamı onları yeni bir dini grup haline getirebilmektedir. Böylelikle din ve medya arasında var olduğu düşünülen ve aşılamayan tartışmalara, bir de 'medya dindarlığı' gibi yeni bir dindarlık formu ve dini tartışma alanı ilave edilmektedir.<sup>38</sup> Ayrıca, Yeni Dini Hareketler bağlamında yeni bir din anlayışı ve dindarlık tipinin, medya dindarlığı, sanal din gibi, inşai bir din anlayışının ortaya çıkışı dijital çağla ilgili oluşumlardır. Her türlü kurumsal yapı, hiyerarşi ve otoriteyi boşa çıkararak sanal ortam, dini anlamda ortodoksiden heteriğe kadar her düşünceden insanı dini inanç, düşünce ve eylemlerin serbest bir ortamda dolaşıma sokulduğu zemine taşımıştır.

'Religion online' ise, dinler hakkındaki bilgilerin dini kurumlarca sunulduğu ve sağlandığı ortamları ifade eder. Hemen her resmi din internet ortamında görülmekle birlikte, genellikle Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Hinduizm gibi inananları çok olan dinlerden oluşmaktadır. Yeryüzündeki çeşitli dinlerin 1990'lı yıllardan itibaren kurdukları dini içerikli web sitelerinin, adları ve sayısı oldukça fazladır.<sup>39</sup> Geleneksel dinlerin yanı sıra Ateizm, paganizm, gnostisizm gibi bir çok farklı inanç gurubu ve mormonluk gibi yeni dini hareketleri temsilen pek çok web sitesi de mevcuttur.

Daha önce ifade edildiği gibi, religion online tarzı dini sunumların yapıldığı web sitesi, blog, sosyal medya ve benzeri sanal alanlarda herhangi bir dinin, mezhebin, dini grup ve organizasyonun tanıtımı yapılmaktadır. Ayrıca dinlerin ana kaynakları, inanç esasları, ibadet ve ahlaki ilkeleri hakkında öğretici ve tanıtıcı içeriklerle birlikte, kullanıcılara e-kitap, makale ve benzeri bilgi kaynakları da erişime açılmaktadır.<sup>40</sup> Bu tarz sunumlar, örneğin Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı, Avrupa'da Vatikan, Amerika'da Katolik ve Protestan kiliseleri, yine dünyanın çeşitli yerlerinde Yahudilikle ilgili internet siteleri tarafından yapılmaktadır.

Bu bağlamda geleneksel din mensuplarına veya yeni bir dini harekete mensup sitelerde, Oliver Krüeger'e göre, dört temel fonksiyon icra edilmektedir. Bunlar:

Dini grup ve organizasyonun inanç esasları, miyonu ve amaçları periyodik olarak bildirilmektedir.

<sup>37</sup> "Theological and Religious Perspectives on the Internet", s. 3.

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk: Akgül, 'Medya ve Din: Radyo İletişimi ve Gözyaşı FM Örneği', s. 62.

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bk: Haberli, *Sanal Din; Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, s. 45-49.

<sup>40</sup> Haberli, *Sanal Din; Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, ss. 45-49.

Dini meselelerin tartışıldığı, paylaşıldığı ortamlar oluşturmak, merak edilen ve sıkça sorulan sorulara karşılıklar vermek suretiyle grup dinamiğini sağlamlaştırmak.

Kişisel sorunlara karşı nasihatler ve fantastik, ezoterik ilgilere karşı anlamlı, tutarlı izahlar sunmak suretiyle dini hizmet üretmek.

Dini grup mensuplarına veya diğer insanlara dini kitap ve çeşitli matbu ve dijital ürünler ile gruba aidiyeti simgeleyen ve ritüalistik öğeler içeren bazı ticari faaliyetlerde bulunmak ve gelir sağlamak<sup>41</sup> olarak zikredilebilir.

Hızla değişen ve her an yeniden kurulan iletişim dünyasında, dini grupların icra ettiği bu ve benzeri faaliyetleri grup dışı, grup içi iletişim ve bilgi paylaşımı gibi farklı şekilde değerlendirmek de mümkündür.

## Sonuç

Dünya çapında yaşanan her büyük dönüşümün bir arka planı vardır. İnsanlığı dönüştüren veya dönüşüme hazırlayan yenilikler, genellikle çok sonraları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Gutenberg Galaksisi'ni teşkil eden değişim ve dönüşümün matbaanın icadıyla başladığı bilinmektedir. İnternet bu galaksinin son yıldızıdır, fakat en son değildir.

Matbaanın icadının sosyal bilimciler tarafından sanayi devriminin, reformasyon sürecinin veya kapitalist üretim sürecinin ortaya çıkışındaki rolü hususunda hem fikir olmasa da, ana akım sosyal bilimciler –Weber gibi- bu görüştedir. Matbaanın icadı dünya çapında sosyo-ekonomik bir değişmeye yol açmakla birlikte, aynı zamanda araştırmanın başında ifade edildiği gibi, Papa VI. Alexander'in reformasyon süreci ve dini alandaki değişime etkisiyle birlikte beklediği gibi, matbaanın icadıyla 'kitapların çoğalmasında Tanrı'ya olan inancı azaltmıştır'. Biz bunu değişmiştir, farklılaştırmıştır diye de okuyabiliriz.

Şimdi, dünyada yeni bir değişim ve dönüşüm sürecinin eşliğindeyiz. Matbaanın icadı, başta kutsal kitabın yazımını, okunuşunu ve anlaşılmasını, daha sonra da kurumsal dini yapı ve otoriteleri değiştirdiğine göre, internet çağında nelerin değiştiğini, hangi nedenlerin hangi sonuçları doğurduğunu öğrenmek ve bilimsel bir açıklama yapabilmek için biraz beklemek lazımdır.

Dinler penceresinden bakınca ise, yine baş tarafta Kur'an-ı Kerim'deki bir ayette ifade edildiği gibi, ya 'insanlık kendi elleriyle kendi sonunu hazırlamaktadır', ya da insanlık için yeni bir 'enformasyon çağı'nın başlangıcındadır.. Bu çağ 'sanal' mı, 'gerçek' mi, tarih gösterecektir.

## Kaynakça

- Akgül, Mehmet, 'Medya ve Din: Radyo İletişimi ve Gözyaşı FM Örneği', *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, Yaz, Sayı: 6, 2008, ss:39-86.
- Altheide, David L. ve Snow, Robert P., *Media Worlds in The Postjournalism Era*, Aldine de Gruyter, New York 1991.
- Bunt, Gary.R., *Dijital Çağda İslam*, (çev: Nil Erdoğan) Babil Yayınları, İstanbul 2007.

<sup>41</sup> Nakleden: Haberli, *Sanal Din; Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, ss. 45-49.



- Campell, Heidi A., *When Religion Meets New Media*, Routledge, New York 2010.
- Ferre, John. P., 'When Religion Meets New Media', *Journalism and Mass Communication Quarterly*, Volume:87. Issue:3/4. Autumn. 2010, pp.689-690.
- Haberli, Mehmet, *Sanal Din; Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, Açılım Kitap. İstanbul 2014.
- Hangen, Tona J., *Redeeming The Dial: Evangelical Radio and Religious Culture:1920-1960*, Doktora Tezi, Brandeis University (UMI microform,9927225), 1999.
- Hamelink, Cees, J., 'The Digital Advance', *UN Chronicle*. Volume:35, Fall, 1998, ss. 20-25.
- Gaddy, Gary D., *The People in the Electric Church: A Secondary Analysis of National Survey Data on the Audience of Religious Radio and Television*, Master Tezi, CBN Universty, 1980.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat: İstanbul 1990.
- Habermas, J., *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi yayınları, İstanbul 1993.
- Işık, Metin, "Kitle İletişim Araştırmalarının ve Din Sosyolojisinin Bir Sentezine Doğru", *Selçuk İletişim*, cilt:1, sayı. 3, 2000, ss.117-121. (Daniel A.Stout ve Judith M. B.uddenbaum, *Religion and Mass Media*, Sage Publication, California 1996, ss.3-11'in çevirisi)
- Işık, Hüseyin, H., *Tam İlmihal: Saadet-i Ebediye*, Işık Kitabevi, İstanbul 1978.
- Kur'an-ı Kerim, Rum Suresi, Ayet: 41.
- McDonnell, Jim, "'Campbell Heidi A. Digital Religion; Understanding Religious Practice in New Media Worlds", *Communication Research Trends*, Volume:33, Issue: March, 2014, pp.34-39.
- Matelski, Marilyn J. ve Lynch ,Nancy, *Messages From Underground: Transnational Radio in Resistance and in Solidarity*, Westport CT 1997.
- Not Available "Theological and Religious Perspectives on the Internet", *Communication Research Trends*, Volume:31, Issue:1 March, 2012. pp:3-5. (Centre for the Study of Communication and Culture).
- Roberts, K., *Religion in Sociological Perspective*,3rd ed. Belmont, CA:Wadsworth 1995.
- Rozzak, Theodore, *Bilincin Evrimi*, çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Russo, Christine J., "National Religious Broadcasters", *Afterimage*, Volume: 22. Issue: 7-8, 1995, s.6.
- Stark, R. ve Iannaccone, L.R., "A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe", *Journal for the Scientific Study for Religion*, 33, 1994, ss. 230-252.
- Şişman, Nazife, *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Tomlinson, John, *Küreselleşme ve Kültür*, çev. Arzu Eker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- Virilio, Paul, *Enformasyon Bombası*, çev. Kaya Şahin, Metis yayınları, İstanbul 2003.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2017

ARAŞTIRMA

## William James'te Hakikat Problemi<sup>1</sup>

Ömer Faruk Erdem

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi A. K. İlahiyat Fakültesi

Din Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

omferdem@hotmail.com

Geliş Tarihi: 06.12.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 27.12.2017

Öz

Hakikat kavramı felsefenin ana meselelerinden biri olan epistemolojinin üzerinde durduğu en temel konulardan biridir. Pragmatizm ve bu akımın en önemli temsilcilerinden biri olan William James'in ortaya koymuş olduğu hakikat düşüncesi, felsefe tarihi sürecinde ortaya konan hakikat teorilerine orijinal bir katkı sağlamıştır. James'e kadar olan dönemde hakikat bulunmayı bekleyen bir maden gibi keşfedilmeyi bekliyor ve bir yerlerde mevcuttur diyenler olduğu gibi, hakikat diye bir şey yoktur ve asla ulaşılamaz diyenler de olmuştur. James'in bu sürece getirdiği yenilik ise hakikat ne bulunmayı bekleyen bir maden gibidir, ne de ulaşılmaz bir şeydir anlayışıdır. Ona göre hakikat, tecrübi hayatın içerisinde, dinamik bir süreçtir ve insanların ihtiyacına göre icat edilir.

Anahtar kelimeler: James, Epistemoloji, Pragmatizm, Hakikat, Gerçeklik

### **The Problem of Truth According to William James**

The concept of truth is one of the most fundamental issues that epistemology examines and emphasizes. Pragmatism and the truth revealed by William James, one of the most important representatives of this movement, made an original contribution to the theories of truth that were put forward in the history of philosophical history. Until James, there are those who advocate that there is no such thing as truth and that there is no place for it to be discovered where as there are those who say that truth is somewhere waiting to be discovered like a mine. The innovation that James brings to this process is the understanding that truth is neither like a mine waiting to be discovered nor is it inaccessible. According to him, truth is a dynamic process within the experiential life and invented according to the needs of the people.

Keywords: James, Epistemology, Pragmatism, Truth, Reality

Atıf

Erdem, Ömer Faruk, "William James'te Hakikat Problemi", *Marife*, 17/2 (2017): 209-235.

<sup>1</sup> Bu makale Ömer Faruk Erdem tarafından hazırlanmış "William James'te Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri" adlı basılmamış doktora tezinden türetilmiştir.

## Giriş

Felsefenin temel problemlerini varlık, bilgi ve değer olmak üzere üç temel başlıkta özetlemek mümkündür. Bu üç ana problemten biri olan bilgi meselesinin ele alındığı felsefe dalına Epistemoloji veya Bilgi Felsefesi denilmektedir. İngilizce’de epistemology, Fransızca’da épistémologie, Almanca’da ise epistemologie, terimleriyle ifade edilen epistemoloji kavramı, günümüzde aynı zamanda gnoseoloji terimiyle de ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

“Epistemoloji” terimi, Eski Yunancada “bilgi” ile “bilim” anlamına gelen episteme/gnosis sözcükleri ile “öğreti”, “açıklama”, “temellendirme” anlamlarına gelen logos’tan “bilgi bilim”i anlamında bileşik bir terim olarak türetilmiştir.<sup>3</sup>

Buna göre epistemoloji, insan aklının doğası, duyu ile algının yeri, gerçek bilgi ile bilgi sanılanı neyin ayırdığı gibi konular doğrultusunda bilginin doğasını, kaynağı ile kökenini, bilgi savlarının geçerlilikleri ile sınırlarını, bütün yönleri ve öğeleriyle birlikte bilme süreci ile bilginin özünü soruşturan; bilginin olanaklılığını, geçerliliği ve doğruluğu ile koşulları ve türlerini ele alıp inanç, kuşku, kesinlik gibi kavramlarla ilişkisini tartışan; nelerin bilgi nesnesi olarak kabul edilebileceğini belirlemeye çalışan; tüm yönleriyle bilginin değerini araştırıp bilen ve bilinen arasındaki ilişkiyi irdeleyen felsefe dalıdır.<sup>4</sup> Daha öz bir tanımla epistemoloji, bilgi yeteneklerini kavramaya ve bilgi imkânlarını yoklamaya çalışır.<sup>5</sup>

İlkçağdan bu yana bilgi meselesi ele alınmış olmasına rağmen bağımsız bir disiplin olarak sistematik bir şekilde ele alınması ancak XVII. ve XVIII. yüzyılda J. Locke, Descartes, Leibniz, D. Hume ve Kant gibi filozofların çalışmalarıyla gerçekleşebilmiştir.<sup>6</sup>

## 1. Hakikat (Doğruluk)

Bizim epistemolojik anlamda kullanmış olduğumuz “Hakikat” kavramı İngilizce’de “Truth” kelimesinin karşılığıdır. “Truth” aynı zamanda “Doğruluk” kelimesinin de karşılığı olarak kullanılmaktadır. Genellikle bu kavramlar hakkında yazılan kitaplar tercüme edilirken “hakikat” ve “doğruluk” kelimelerinden bir tanesi tercih edilerek o şekilde devam edilir. Bilgi felsefesinin konusu olan “hakikat” kelimesi aynı zamanda “doğruluk” olarak da kullanılabilir. Bu iki kelime

<sup>2</sup> Uzun, Erkan – Uzun, Serkan, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2002, s. 218; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 307; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2004, s. 63.

<sup>3</sup> Epistemoloji için Bk. Bolay, S. Hayri, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2004, s. 61-79; Randall, John Herman-Buchler, Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1982, s. 55-77; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 1999, s. 27-56; Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 2007, s. 11-32, 145-165; Pears, David, *Bilgi Nedir*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara 2004, s. 13 vd.; Özlem, Doğan, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, İstanbul 1997, s. 163-179, 181-199; Moser (ed), Paul K., *Bilgi Kuramı*, The Oxford Handbook of Epistemology, New York, 2002; Dancy, Jonathan, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Burkinghamshire 1991.

<sup>4</sup> Uzun, E.- Uzun, S., *Felsefe Sözlüğü*, s. 219.

<sup>5</sup> Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, İstanbul 1986, s. 42.

<sup>6</sup> Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 2009, s. 54; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Cornwell 2000, s. 246-249.

eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak yine bazı tercümelere karşımıza "truth" kelimesinin anlamı olarak "gerçeklik" sözcüğü çıkmaktadır. Ancak "hakikat" ve "doğruluk" kelimesinin epistemolojiye dair bir kavram, "gerçeklik" kelimesini ise ontolojiye dair kavram olarak kullanmak daha isabetli olacaktır. Gerçekliğin İngilizce karşılığı ise "reality"dir. Gerçeklik-hakikat veya gerçeklik-doğruluk kavramlarının güncel hayatta da sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin bir kişi "doğruyu yalnızca doğruyu söyleyeceğime yemin ederim" dediğinde bu doğru bir ifade iken "gerçeği yalnızca gerçeği söyleyeceğime yemin ederim" derken yanlış bir ifade kullanmış olur. Çünkü doğru söylenebilirken gerçek söylenemez, gerçek ancak bir iddianın konusu olabilir ve nesnel dünyada bulunur. Yani kısacası doğruluk ve hakikat önermeler ile ifade edilebilecek iken gerçeklik bu önermelerin konusu olabilir.

Doğruluk, denildiğinde genel anlamda zihindeki fikirlerin uyuşması düşüncesi anlaşılırken, neyle uyuşması gerektiği meselesinde tartışmalar ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda doğruluk veya hakikat teorileri diyebileceğimiz bu anlayışlara değinmek yerinde olacaktır.

## 2. Hakikat Teorileri

Felsefede doğruluğun bir tutarlılık, uygunluk, uylaşım veya işlerlik mi olduğu tartışılmış ve bu tartışmalar sonucunda doğruluğun doğası üzerine çeşitli teoriler ileri sürülmüştür. Bunlar, "tekabüliyet" (correspondence), "tutarlılık" (coherence) "apaçıklık", "tümel uyuşma", "deflasyonist" ve "pragmatik" doğruluk teorileri şeklinde anılmaktadırlar. James'in pragmatik hakikat teorisini diğer teorilere alternatif olarak geliştirmiş olduğu söylenebilir. Bu teori hem hakikatin mahiyeti ile ilgili geleneksel problemi çözmek hem de bitmek bilmeyen metafizik tartışmaların çözümlenmesi yolunda pragmatik metodun etkisini göstermek amacıyla tasarlanmıştır.

James, bu konuda pragmatistlerin daha tahlilci ve ince düşünceli olduklarını ifade etmektedir.<sup>7</sup> James, bu teorilerden özellikle daha etkin durumda olan tekabüliyet ve tutarlılık teorilerine alternatif olarak pragmatik doğruluk teorisini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple apaçıklık, tümel uyuşma ve deflasyonist teorilere kısaca değindikten sonra tutarlılık ve tekabüliyet teorileri üzerinde James'in görüşleri ve itirazlarına değinmek yerinde olacaktır.

### 2.1. Apaçıklık Olarak Doğruluk

Başta Descartes olmak üzere bazı filozoflar doğruluğun ölçütünü apaçık olmaya bağlamışlardır. Bu anlayışa göre apaçıklık bir iddiayı kendisini bizim için kuşku duyulmaz bir iddia yapmakla kalmayıp aynı zamanda bizi, onu anlayan herkesin iddiayı kabul etmek zorunda kalacağı hususunda temin eder. Bu sebeple şayet bir iddia apaçıkta doğrudur. Apaçıklık düşüncesinde ise farklı anlayışlar görülmektedir. Mesela, Descartes apaçıklığı bir iddianın ilgili olduğu durum ve

<sup>7</sup> James, William, *The Meaning of Truth*, New York 1996, s. 96; James, William, *Pragmatism*, ed. Bruce Kuklick, Indianapolis 1941, s. 91.

olguların “açık ve seçik” bir biçimde sunulmasına indirgerken, Alman filozof Rickert, bir iddianın apaçık görüldüğü zaman kendisini bize, bir yükümlülük olarak hissettiğimiz bir zorunlulukla kabul ettirdiğine işaret etmiştir. Buna göre, bir iddia onu kabul etmemiz gerektiği duygusuna kapılmamızı sağlıyorsa apaçıktır ve dolayısıyla da doğru olarak kabul edilebilir.<sup>8</sup> James açısından böyle bir doğruluğun imkân dâhilinde olduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir. Nitekim herkes tarafından kabul edilmek durumunda kalınacak bir doğrulama sürecinin imkân dâhilinde olmayacağı James’in temel iddialarından biri olarak görülecektir.

## 2.2. Tümel Uyuşma Olarak Doğruluk Teorisi

Bu teoriye göre bir inanç, yargı ya da önerme ile ilgili herkes genel bir mutabakata varıyorsa o yargı, iddia ya da inanç doğru olarak kabul edilebilir.<sup>9</sup> Böyle bir doğrulama ölçütü ise neredeyse hiçbir konu için pek de mümkün görünmemektedir. Tecrübi veya matematiksel önermeler açısından böyle bir şeyin düşünülebilmesi mümkün olsa bile James’in tekabüliyet veya tutarlılık karşısındaki eleştirileri aynen bu teori için de geçerli olacaktır.

## 2.3. Deflasyonist Doğruluk Teorisi

Azaltıcı doğruluk kuramı olarak da bilinen bu kuram, doğruluğu bir dil sorunu olarak görmektedir. Bu anlayış doğruluğun diğer dil sorunlarından ayrı bir felsefi sorun olarak ele alınmasının gereksiz olduğunu savunur. Bu kuramın dilsel-çözümsel yaklaşımına göre “doğrudur” yüklemine bulunduğu cümleye herhangi bir yeni anlam katmayıp yalnızca bir genelleme işlevi görmesi sebebiyle felsefi bir araştırmaya konu olması anlamsızdır. Nitekim bu durum dilsel çözümler yoluyla rahatlıkla ortaya konulabilir. Son tahlilde deflasyonizmin temel iddiası “doğruluk” diye bir şeyin olmadığı ve bu sebeple de doğruluğun neliğini araştırarak doğruluk kuramlarına ihtiyaç olmadığı yönündedir.<sup>10</sup> James’in, doğruluk üzerindeki verimsiz tartışmalara bir son verme amacıyla bir hakikat teorisi ortaya koyma çabası dikkate alındığında doğruluğun tartışmaya değer bir mesele olmadığını düşünen bu dilsel çözümleyici anlayışı kabul etmesi de beklenemez. Nitekim bu teori problemi görmezden gelerek mevcut tartışmaya bir çözüm önerisi de sunmamaktadır.

## 2.4. Tutarlılık Teorisi

Tutarlılık teorisi doğruluğu, düşünce ve iddiaların gerçeklikle değil de kendi arasındaki uyumuşması olarak tanımlar. Buna göre bir iddianın doğruluğunu söz konusu iddianın daha önce kabul edilmiş olan başka iddialarla uyumuşması belirler. Bu uyumuşma, bir iddianın diğer iddialarla çelişmemesinden ve sistemin geri

<sup>8</sup> Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 263.

<sup>9</sup> Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 263.

<sup>10</sup> Sarp-Erk-Ulaş Felsefe Sözlüğü, s. 424; Bk. Armour, Bradley P., Beall Jc, Ed., *Deflationary Truth*, Open Court, Chicago 2005, s. 1-30; Burqess, Alexis G., Burqess, John P., *Truth*, Princeton University Press, Princeton, NJ. 2011, s. 33-51.

kalanyla uyumlu olmasından meydana gelir.<sup>11</sup> Bir başka ifadeyle doğruluk "doğrulanabilirlik"le özdeştir. Bir önermenin doğrulanabilir olması için de birbiriyle tutarlı önermeler bütünüünün bir parçası olması gereklidir.<sup>12</sup> Doğruluğun bu tanımı ilk olarak Spinoza (1632-1677) ve Hegel (1770-1831) tarafından ortaya atılmıştır. Çağdaş temsilcisi olarak ise Brand Blanshard'ın adı zikredilebilir.<sup>13</sup>

Bu teoriye göre hakikatlerin tamamı bir tutarlılık içerisinde ve birbirleriyle çelişmezler. Bu sebeple de birbiriyle uyumlu tüm fikirler doğrudur, şayet uyumsuz ise yanlıştır. Burada önemli olan fikir ve objesi arasındaki ilişkiden çok fikirler arasındaki ilişkilerin uyumudur.<sup>14</sup> Yani bir önermenin doğruluğu, mevcut olgulardan bağımsız ilişkisiyle değil, aksine diğer önermelerle ilişkisi vasıtasıyla belirlenir. "Gerçeklik" mutlak gerçeklik anlamındadır ve bu durum her şeyi içine alan, şümulü, tutarlı önermeler sistemi olarak ele alınır. Herhangi bir önerme veya önerme seti, kendisinin içinde bulunduğu şümulü sistemden çıkarılırsa, doğruluğuyla ilgili kısmi bir seviyeye sahip olur. Herhangi bir önermenin doğruluk seviyesi mutlak sistem ile tutarlılığı oranında değerlendirilir. Yani tutarlılık teorisine göre "gerçeklikle uyuşma"dan maksat, önermenin mutlak sistem içerisindeki tutarlılığıdır.<sup>15</sup>

James, tutarlılık teorisinin "Hakikat önceden vardır." düşüncesini yani teknik olarak "eşyayı öncelemesi"ni eleştirmektedir ki bu, aynı zamanda tekabüliyet ilkesini eleştirmesinin de sebebidir.<sup>16</sup>

Acaba tekabüliyet teorisi nedir ve James bu teori hakkında ne düşünmektedir?

## 2.5. Tekabüliyet Teorisi

En eski ve en bilinen doğruluk kuramı olarak ifade edebileceğimiz tekabüliyet kuramını felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles'e kadar götürmek mümkündür. Aristoteles'e göre "düşünmesi nesnelere durumuna aykırı bir durumda olan düşünme yanlış düşünmedir. Doğru, bir biçimde bir şeyi beyaz düşündüğümüz takdirde o şeyin beyaz olması olmayıp, bir şey beyaz olduğu için o şeyin beyaz olduğunu söylememizdir.<sup>17</sup>

Tekabüliyet, adının da çağrıştırdığı biçimde doğruluğun gerçeklikle örtüştüğü genel kaniye dayanır. Temelde önerme ve önermenin yöneldiği nesne

<sup>11</sup> Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 263; Bk. Woozley, A. D., *Theory of Knowledge: An Introduction*, Hutchinson's University Library, London 1949, s. 129, 155-175.

<sup>12</sup> Sarp-Erk-Ulaş Felsefe Sözlüğü, s. 423; Bk. Ryan, James H., *An Introduction to Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1924, s. 222-223.

<sup>13</sup> Bk. Mulder, Dwayne H., Trout, J. D., Moser, Paul K., *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, Oxford University Press, New York 1998, s. 69-72; Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1951, s. 55-56; Reid, Louis Arnaud, "Correspondence and Coherence", *The Philosophical Review*, Vol. 31, No. 1 (Jan., 1922), ss. 18-40.

<sup>14</sup> Türer, Celal, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Ankara, 2005, s. 54.

<sup>15</sup> Suckiel, Ellen Kappy, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame, IN, 1984E., s. 92; Suckiel, Ellen Kappy, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türer, İstanbul 2003, s. 88.

<sup>16</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 93; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 89.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1051 b-5, çev. Ahmet Arslan, 2. Basım, Sosyal Yayınlar, 1996, s. 416.

arasındaki uygunluk ilişkisine dayanan tekabüliyet kuramının modern anlamdaki kurucuları arasında Russell (1872-1970), J.L.Austin (1911-1960) sayılabilir.<sup>18</sup>

Bu doğruluk anlayışına göre bir düşünce veya yargının doğruluğu bir geçeklikle uyuşmasından, bir gerçekliğe karşılık gelmesinden anlaşılabilir. Bilen kişinin zihnindekiyle bildiği nesne arasında bir tekabüliyetin bulunmasıdır.<sup>19</sup> Buna göre bir önermenin doğruluğu kendisine karşılık geldiği şeyin varlığıyla doğrudan ilişkilidir. Bu doğruluk anlayışı temelde olgusal bilimlerde söz konusu olan doğruluk anlayışdır.<sup>20</sup>

Örneğin “Chicago büyük bir Amerikan şehridir” ifadesi doğru bir ifadedir. Çünkü Chicago’nun büyük bir Amerikan şehri olduğu gerçeği ile uyuşmaktadır. “Seattle, Los Angeles’ın Kuzeyindedir” ifadesi ise yanlış bir ifadedir. Çünkü bu gerçekle uyuşmamaktadır. Hakikate dair mütekabiliyet tanımlamasını kullandığımız takdirde rölativist bir hakikatten bahsedemeyiz. Tekabüliyet teorisinin bireysellikten hatta tüm insan inançlarından bağımsız bir doğruluk olduğu ifade edilebilir.<sup>21</sup> Yine bir başka örnek vermek gerekirse “odamda bir masa vardır” ifadesi doğru bir ifadeyken “odamda bir fil vardır” ifadesi yanlış bir ifadedir.<sup>22</sup> Nitekim odamdaki masa bir gerçekliğe tekabül ediyorken fil herhangi bir gerçekliğe tekabül etmemektedir.

James, tekabüliyet teorisini de zihni faaliyetin temelini teşkil eden modelin pasif, ilgisiz ve geliştirilemez olması sebebiyle reddeder.<sup>23</sup> Ona göre hakikat, zihnin dış dünyayı edilgin bir şekilde taklidine işaret etmeyip dış dünya ile aktif bir ilişkiyi içerir.<sup>24</sup> James, aynı zamanda tutarlılıkta bahsetmiş olduğumuz hakikatin önceden var olması düşüncesi sebebiyle tekabüliyeti de eleştirmektedir.

James, Pragmatizmde “gerçeklikle uyuşma”nın hakikatin sözlük anlamı olduğunu kabul etmede dikkatlidir. Fakat tekabüliyet teorisine karşı James, “gerçeklik ile uyuşma”nın bir kopyalama veya düşüncede temsil edilme olmadığını

<sup>18</sup> Sarp-Erk-Ulaş Felsefe Sözlüğü, s. 423.

<sup>19</sup> Ryan, James H., *An Introduction to Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1924, s. 219-222.

<sup>20</sup> Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 262-263; Mulder, Dwayne H., Trout. J. D., Moser, Paul K., *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, Oxford University Press, New York 1998, s. 65-69; Bk. Woozley, A. D., *Theory of Knowledge: An Introduction*, Hutchinson's University Library, London 1949, s. 129, 134-154; Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1951, s. 53-55; Kunne, Wolfgang, *Conceptions of Truth*, Clarendon Press, Oxford 2003, s. 94; Reid, Louis Arnaud, “Correspondence and Coherence”, *The Philosophical Review*, Vol. 31, No. 1 (Jan., 1922), ss. 18-40.

<sup>21</sup> Mulder, Dwayne H., Trout. J. D., Moser, Paul K., *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, Oxford University Press, New York. 1998, s. 65; Kirkham, Richard L. *Theories of Truth*, Cambridge 1992, s. 74.

<sup>22</sup> Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1951, s. 53.

<sup>23</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 54-55; Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 92; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 88.

<sup>24</sup> Williams, John R., *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Ontario 1979, s. 53.

ileri sürmektedir.<sup>25</sup> Yani James, her ne kadar tekbüliyetten ilham almış görünse veya ona yakın görünse de aslında o, her iki teoriyi de reddeder.

Her iki teoriyi de reddeden James, doğruluk düşüncelerini bu teorilere dayandıran rasyonalistler ve deneyicileri de eleştirmekten geri durmamıştır. Pragmatistler, hakikate dair farklılıkları veya problemleri, mizaç farklılıklarına ve zihin tiplerindeki farklılıklara bağlamaktadırlar. Pragmatik ve rasyonalist mizaçlar tıpkı diğer felsefi meselelerde olduğu gibi hakikat düşüncesinde de farklılaşmaktadırlar.<sup>26</sup>

James, rasyonalizmi eleştirirken; "Pragmatizm nasıl yüzünü geleceğe çevirirse, rasyonalizm de tam tersine geçmiş bir ezeliğe çevirir" der. Rasyonalizmin kökleşmiş alışkanlığına sadık kalarak, gözünü ilkelere çevirmekle sanki yeni bir soyutlamaya yeni bir ad verdiği zaman, mucizeli bir çözüm ele geçirmiş gibi davranmasına anlam veremez ve bunu eleştirir. Ona göre rasyonalizmin bu inceliği ve yüksekliği onu anlamsızlıktan kurtarmaya yetmeyecektir.<sup>27</sup>

Ayrıca James, kendilerini insafsızca eleştiren rasyonalistleri anlamak için gerçekten çaba sarf ettiğini ancak her defasında tekrar şaşır kaldığını söylemektedir. Onu hayrete düşüren şey ise rasyonalizmin, herkesi kendileri gibi düşünmeye, onlarla uyuşmaya çağırması ve bunun sebebi olarak da hiçbir şeyi gösteremeyip de şartsız veya aşkın bir iddiaya sahip olmalarından dolayı kendilerine uyulması gerektiğini bekleyen bir felsefeyi savunmalarına akıl erdirememesini gösterir.<sup>28</sup>

James, aslında akılcılığın ve deneyciliğin evrene ilişkin rekabet halindeki görüşlerinin kendi gözünde eşit değere sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak akılcılık, insanların bazı temel ihtiyaçlarını yadsırken, deneycilik bu ihtiyaçları karşılayabiliyor ise dünyayı daha rasyonel kılan bu bakış açısının, akli başında olan herkese daha çekici geleceğini de vurgulamaktadır. Ona göre akılcılığı seçmek, dünya nimetlerinden elini ayağını çekmiş perhizkâr bir tutum olacağından, kişinin kendi kendini inkârı anlamına gelmektedir.<sup>29</sup>

James ve Dewey tarafından savunulan pragmatik hakikat anlayışı doğruluğu kullanılabilir olmakla eşleştirmektedir.<sup>30</sup> Bu anlayışa göre kanaatlerimizin eylemlerimiz üzerindeki etkisi eylemi başarılı ve etkili bir hale getiriyorsa, yani bize düşündüğümüz amaçlara ulaşma imkânı veriyorsa bu kanaatlerin doğruluğundan bahsedebiliriz.<sup>31</sup> Pragmatistlere göre doğru inançlar işler<sup>32</sup> ve

<sup>25</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 100; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 95.

<sup>26</sup> Dewey, John, *Human Nature and Conduct*, New York 1930, s. 196.

<sup>27</sup> James, *The Meaning of Truth*, New York, 1996, s. 108; James, *Pragmatism*, s. 101-102.

<sup>28</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 112; James, *Pragmatism*, s. 104-105.

<sup>29</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 171.

<sup>30</sup> Mulder, Dwayne H., Trout, J. D., Moser, Paul K., *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, Oxford University Press, New York 1998, s. 72-75.

<sup>31</sup> Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 263.



hakikatin ölçütleri hakikatin doğasından daha önemli bir meseledir.<sup>33</sup> Şimdi bu anlayışın en önemli temsilcisi olan ve konumuzun merkezini teşkil eden W.James'in hakikati ne anlama gelmektedir? Ölçütleri, çeşitleri, unsurları nelerdir? gibi soruların cevaplarını aramaya başlayabiliriz.

### 3. William James'e Göre Hakikat

W.James'in pragmatizm anlayışının en çetrefilli konularından biri hakikat düşüncesidir. Birçok okuyucu ve filozof tarafından hakikat düşüncesinin yanlış anlaşılması sebebiyle eleştirilere maruz kalan James'in hakikat ile ilgili her ifadesinin üzerinde titizlikle durmak gerekmektedir. Bu yanlış anlaşılmalarda elbette ki okuyucuların önyargıları kadar W. James'in epistemoloji anlayışının geleneksel olandan farklı bir anlayış olmasının da payı büyüktür. Kendisinin hakikatle ilgili yazılarını bir kez okuyan herhangi biri, James'in görüşlerini saçma olarak görebilir. Ancak onu yorumlayanları okumadan önce James'in kendi yazılarındaki hakikat ile ilgili bölümleri derinlemesine okuyup daha sonra yorumcuların görüşlerini okuyan bir kişi, James'in farklı bir iddiada bulunduğunu ve onu sadece hakikati inkâr eden bir filozof olarak damgalayıp geçip gitmemesi gerektiğini anlayabilir.

"Hakikat" sözcüğüne dair boş ve soyut kullanımları eleştiren pragmatist düşünce, farklı bir hakikat düşüncesi önermektedir. Pratikliği ve kullanılabilir olmayı amaç edinen bu anlayış, hakikat problemine dair bakış açılarını da bu şekilde ortaya koymaktadır. Bu anlayışa göre hakikat, metafizik ve soyut bir mesele olmayıp; her zaman somut ve olgulara işaret etmesi gereken pratik bir sorundur. Pragmatistlere göre hakikat, yapılacak bir eyleme temel teşkil etmelidir. Hayatın içinde tecrübelerimize ait olan fikirler, tecrübemizin diğer parçaları ile tatminkâr bir ilişkiye geçmelidir. Şayet bu ilişkide, bir fikir tecrübeleri ve fikirleri tatminkâr bir şekilde birbirine bağlamıyor, meseleleri basitleştirmiyor ve zamandan tasarruf ettiremiyorsa bunu hakikat olarak görmek mümkün değildir. Çünkü kavramlar tecrübi olarak kontrol edilemiyor veya tecrübe ile doğrulanamıyor ise ne kadar zihni tutarlılık olursa olsun hipotez âleminde öteye gitmek mümkün değildir. Mantıksal değere sahip bir duruma hakikat denilebilmesi için onun somut olgular biçiminde eylem sahası içerisinde sonuçlarıyla birlikte gözlemlenebilir olması gerekir. O halde, bir iddianın doğruluğu, onun doğrulama sürecine dayanır.<sup>34</sup>

James, pragmatist görüşünü ve pragmatik anlam teorisini, aynı şekilde epistemolojisi ve hakikat düşüncesine de aktarmış görünmektedir. Acaba James neden yeni bir hakikat anlayışı ortaya koymuştur? Bu hakikat anlayışının önceki

→

<sup>32</sup> Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1951, s. 56-57; Ryan, James H., *An Introduction to Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1924, s. 226-230.

<sup>33</sup> Woozley, A. D., *Theory of Knowledge: An Introduction*, Hutchinson's University Library, London 1949, s. 134

<sup>34</sup> Türer, Celal, "Pragmatizmin Doğruluk Evi", *Bilimname*, XVII, Kayseri 2009/2, s. 165; Bk. H.Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul 1936, s. 44.

teorilerden farkı nedir? James'te hakikatin ölçütleri veya kriterleri nelerdir? Kaç çeşit hakikat vardır ve bunlar ne ölçüde doğru olarak kabul edilebilirler? Acaba bu hakikatlerin unsurları nelerdir? Mutlaklara karşı olan James, mutlak hakikatler hakkında ne düşünmektedir? James'in hakikat düşüncesi din alanına nasıl yansımaktadır? Ona karşı yöneltilen eleştiriler nelerdir ve gerçekten de James eleştirilenleri bu konuda objektif ve tutarlı mıdır?

James'in hakikat anlayışını adım adım bütüne ulaştırmak yerine baştan bir fragmanla konunun özünün verilerek daha sonra detaylara ve sonuca gidilmesi konuyu derli toplu anlayabilmek adına faydalı olacaktır: James'in hakikat teorisinin çıkış noktası ve en önemli noktası, hakikatlerin kendi başlarına var olan ve insanların kendilerini keşfetmesini bekleyen bir kavram olmadığı görüşüdür. James'e göre hakikatler birer icat gibidir ve mucitleri tarafından icat edilirler. Yani insanlar tarafından oluşturulurlar. Hakikatin kriteri ise doğrulanabilir olması ve entelektüel veya nesnel anlamda somut değişiklik, fayda veya tatmin sağlamasıdır. Burada doğrulamadan kasıt, ya o anda veya gelecek bir zamanda mümkün olabileceği gibi, kişinin kendi tarafından doğrudan bir şekilde ya da başkaları tarafından dolaylı olaylı olarak elde edilen bir doğrulama olabilir. Doğrulamanın aktüel anda olmasının dışında, gelecek bir zamana bırakılabilmesi ise pozitif fayda veren fikrin, deneysel anlamda yanlışlanmadığı sürece doğrulanmasının ileri bir zamana bırakılabilmesi demektir. Mutlak hakikat ise aktüel zamanda mevcut değildir ama bu asla gerçekleşmeyecek anlamına da gelmemektedir. Bir gün insanlığın tüm tecrübesi birleştirildiğinde, mutlak hakikatler de mümkün olabilecektir. Tanrı gibi bir mutlak hakikat ise psikolojik fayda verdiği ve kişiler ondan memnuniyet duyduğu sürece hakikat olarak kabul edilebilir ve doğrulanması daha sonraya bırakılabilir.

Şimdi bu görüşlerin daha detaylı incelemesine geçebilir ve James açısından hakikatin özellikleri nelerdir, bu konuyla ilk detaylandırmamızı yapabiliriz.

### 3.1. James'te Hakikatin Özellikleri

James, tasarladığı hakikat teoremini anlatırken, bu teoremin daha emekleme döneminde olduğunu ve tüm teoremler gibi ilkin saçma bulunacağını, daha sonra doğru ama gereksiz olarak düşünüleceğini, en sonunda da aleyhtarları tarafından bile sahip çıkılan bir teori olacağını düşünmektedir.<sup>35</sup>

James'in kendi ifadelerine göre onun hakikat açıklaması realisttir ve genel anlamda epistemolojik düalizm ile uyumludur. Sıradan sosyal tecrübeden alınan, bağımsız ve objektif gerçeklik görüşü, pragmatizmin hakikat tanımının temelidir. Herhangi bir ifadenin doğru olabilmesi için, bu ifadenin böylesi bağımsız bir gerçeklik ile uyumlu olması gerekir. Burada "uyum"dan kasıt ise ifadenin aktüel veya potansiyel olarak herhangi bir şekilde işler olmasıdır.<sup>36</sup>

Ona göre doğru fikirler hazmedebileceğimiz ve doğruluklarını ortaya çıkarabileceğimiz fikirlere dir. Yanlış fikirler ise bu şekilde olmayan fikirlere dir.

<sup>35</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 95; James, *Pragmatism*, s. 91.

<sup>36</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 169, 283-284.

Hakikatin anlamı da budur. Bir fikrin hakikati bileşik ve hareketsiz bir özellik değildir. Bir fikir en baştan doğru olamaz ancak daha sonra olaylar tarafından doğrulaştırılarak doğru bir hale gelebilir. Fikrin doğruluğu gerçekte bir olaydır, bir süreçtir.<sup>37</sup> Bir fikrin hakikat oluşu yalnızca ve yalnızca onun işlerliğini yansıtır. Hakikat, fikrin içine “tuzlanarak saklanmış” bir şey değildir. Hakikat, yalnızca deneyimlerden yola çıkılarak oluşturulmuş terimlerle açıklanabilir.<sup>38</sup> Ayrıca hakikat, tecrübî olduğu için de onunla ilgili ulaşılamaz hiçbir şey yoktur. Hakikat kavramının tam ve bütün olarak tasviri mümkündür.<sup>39</sup> Doğru fikirler değerlendirebileceğimiz, sorgulayabileceğimiz ve doğrulayabileceğimiz fikirlerdir. Doğru olmayan fikirlerin sorgulanabilmesi ve doğrulanabilmesi mümkün değildir.<sup>40</sup> Yani sorgulanamayan veya doğrulanamayan fikirler anlamsızdır.

Hakikat, doğrulama sürecini harekete geçiren her fikrin, faydalı ise, onun deneyde tamamlanan görevinin adıdır. Doğru fikirler, başından beri bu yolda faydalı olmadıkça ayırt edilemezler. Bir fikrin hakikat olabilmesi için sahip olan kişinin hayatında bir değişiklik yaratması gerekir.<sup>41</sup> Pragmatik veya tecrübi hangi şekilde anlaşılırsa anlaşılısın hakikat, kabul edilebilir belirli standartlara dayanarak öznenin uygun durumlarda hakikat olarak isimlendireceği şeyden ibarettir.<sup>42</sup>

Hakikat tıpkı sıhhat (health), servet (wealth) ve kuvvet (strength) kelimeleri gibi yalın olarak doğrulama süreçlerinin ortak adıdır.<sup>43</sup> James’in ortak özellikleri “th” ile bitmekte olan bu kelimeler ile yine sonu “th” ile biten “Truth” (Hakikat) kelimesini bir arada değerlendirmesinin özel sebepleri vardır. Örneğin “servet” para, mal, mülk sahibi olunmasıyla elde edilen bir şeydir. Servet ancak, içerisinde belirli kimselerin hayatlarının bir rol oynadığı somut sürecin adıdır. Herhangi bir kişide bulunup da bizde bulunmayan, tabiattan gelme bir özellik değildir. Aynı şekilde sıhhat de sindirim, dolaşım, uyku vb. gibi mesut bir biçimde sürüp giden süreçlerin adıdır. Kuvvet kelimesi de aynı türden bir süreçtir. Ancak bilhassa kuvvet kelimesine gelindiğinde insanlar onu, mutlak surette önceden var olan bir üstünlük ve adalelerin Herkülce eylemlerinin sebebi olarak kabul etme temayülündedirler. “Hakikat” kelimesine gelindiğinde ise insanlar artık tamamen sınırları da aşarak rasyonalist açıklamayı kendiliğinden apaçık olarak kabul ederler. Ancak işin aslında kuvvet, servet, sağlık ve hakikat birbirine benzer kelimelerdir ve de sağlık, servet, kuvvet kavramları ne kadar para, mal, mülk, sindirim, uyuma, adaleler kavramlarından önce ise, hakikat de o kadar

<sup>37</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 97, 169-170; James, *Pragmatism*, s. 93; Williams, *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, s. 53; Lapoujade, David, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, Paris 2007, s. 59-60, 62, 66.

<sup>38</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 174.

<sup>39</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 94; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 90.

<sup>40</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 169; D. Lapoujade, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, s. 61.

<sup>41</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 98, 169; James, *Pragmatism*, s. 93; Lapoujade, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, s. 63.

<sup>42</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 94; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 90.

<sup>43</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 104; James, *Pragmatism*, s. 98.

gerçeklikten öncedir.<sup>44</sup> Anlaşılan o ki James, nasıl ki mal, mülk, kazanç olmadan servet olamıyorsa veya sindirim, dolaşım, uyku gibi süreçler olmadan sağlık olamayacaksa, tecrübe olmadan da hakikatin var olamayacağını düşünmektedir.

James, hakikatin başlangıç noktası olarak tek bir bireyin bakış açısını kullanır. İlk etapta hakikat, tek bir bireyin hakikatidir. Bireyin bu doğrusu, işlevini sürdürdüğü sürece geçerli kalır. Bu durumda, ferdin seviyesine göre bir inancın hakikati katı bir şekilde sınırlı kalır. Bu sebeple de hakikatin mümkün en somut izahını sağlayabilmek için, hakikat analizine ferdin bakış açısından ve bu ferde göre işleyen inançlardan başlamak gerekir.<sup>45</sup> Daha sonraları hakikatler bir topluluk içinde gelişirler. Fertler, hep beraber paylaşılan bilgi ve araştırma vasıtasıyla deneyimlerini ortaklaşa toplar ve dolayısıyla da grup, hakikatin daha da üst seviyelerine ait olan inanç yapılarını dereceli olarak geliştirir. Topluluk üyeleri, çeşitli ve daha çok sayıda deneyimi bu yolla sezinler ve değerini dereceli olarak daha iyi bir şekilde belirler. Bu şekilde, sınırlı veya kısmi hakikatler bu süreç ilerledikçe daha geniş ve daha objektif inançlar haline gelirler.<sup>46</sup>

Ancak buradan hakikati öznel bir şeymiş gibi anlamamak gerekir. Nasıl ki, bir icadın değerinin ölçütü; pratik faydası ise, hükümlerin hakikati de şeyler üzerindeki hâkimiyetimizi kurma ve çoğaltmalara bağlıdır. Yani hakikatler birtakım seçkin fertlerin icatlarıdır. Bir hakikat, yaşayabilmek için mutlaka gerçekliğe muhtaçtır. Ancak hakikatler gerçekliğin bir kopyası da değildir, sadece gerçekliğe muhtaçtırlar. Hakikatler, birçok mucidin ferdi çalışmaları neticesinde parça parça meydana getirilmişler ve daha sonra genel teorilere dönüştürülmüşlerdir. Hakikat denilen şeyler, faaliyetlerin selameti için gerçeklikler üzerinde açılan yollardır.

James'e göre hakikate sahip olmak istenmesinin ardındaki amaç, hayati ihtiyaçların cevaplandırılmasını sağlayacak araçlar elde etmektir. Çünkü hakikat kendi başına bir amaç değildir. Eğer ormanda kaybolan bir kişi açlıktan ölmek derecesine gelmiş ise, göreceği bir patika yolun sonunda insanların yaşadığı bir ev bulunduğu düşüncesi çok önemlidir. Çünkü bu kişi, bu yol sayesinde hayatını kurtarabilir. Bu durumda doğru düşünce faydalıdır, çünkü konusu olan ev faydalıdır. Burada bu şekilde düşünülerek ilk kez doğru fikirlerin pratik değeri, fikirlere karşılık olan nesnelere pratik değerinden çıkarılmış olmaktadır.<sup>47</sup>

Kısacası, insanlar arası ilişkiler içerisinde, davranışlar için nasıl amaca uygun olan şey doğruysa, fikir hayatı içerisinde de amaca uygun olan şey hakikattir. Her koşula uyarlanabilecek ve uzun vadede geçerliliğini koruyabilecek bir fikrin, tüm tecrübe ve deneyimler karşısında aynı başarıyı koruyabilmesi

<sup>44</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 105–106; James, *Pragmatism*, s. 99–100.

<sup>45</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 105, 107, 108; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 100-103.

<sup>46</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 109; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 103-104.

<sup>47</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 98; James, *Pragmatism*, s. 93.

mümkün değildir. Tecrübeler benimsenen inançların doğrulanmasını ve düzeltilmesini sağlarlar.<sup>48</sup>

### 3.2. Hakikatin Ölçütleri

James, bir fikrin hakikat olarak değerlendirebilmesi için, o fikrin bazı ölçütlere sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Mesela, bir fikir veya inancı doğru olarak kabul ettiğimizde, bu fikir veya inancın bir insanın aktüel hayatında ne gibi bir değişiklik yapacağını sormamız gerekmektedir. Bu inancın tatmin edicilik değeri nedir? Şayet bu inanç yanlış olsaydı; hangi deneyler, doğru olduğunu kabul ettiğimizdeki deneylerden farklı olacaktı? Kısacası, deney terimleriyle hakikatin pozitif değeri ne olacaktır?<sup>49</sup> Bir inancın doğruluğu, işleyip işlemediğine, tatmin edip etmediğine bağlıdır.<sup>50</sup> Diğer bir ifade ile James'e göre "doğru fikirler işler." Bu konuda kimsenin itirazı olmazken, sorun bu önermenin ikinci tarafında çıkmaktadır ki, o da "bir fikrin doğruluğu onun işlerliğini ihtiva eder" ifadesidir. Bu ikinci önerme, James'in çağdaşları tarafından fazlasıyla eleştirilmiştir. Bu ikinci ifadeden de daha mühimi, bu önermelerin mantiki sonucunda ortaya çıkmaktadır ki, o da "işleyen bir fikir doğrudur" sonucudur. James'in bu ifadesinin, hakikati lekelediği düşünülmüş ve bu iddia ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur.<sup>51</sup> Buradan James'in hakikatlerin ölçütlerine dair birinci ölçütünün "pozitif değer" içerme şartı olduğu anlaşılmaktadır.

James'e göre pozitif değer dışındaki bir diğer kriter ise "doğrulanabilirlik" kriteridir. Fikirlerimizin gerçeğe uyumunun sağlanabilmesi için bunların bir şekilde tecrübi olarak da doğrulanabilmeleri gereklidir. Bu doğrulanabilirlik şahsen veya başkaları aracılığıyla olabildiği gibi, bulunulan anda veya ileri bir tarihte mümkün olabilecek şekilde de olabilir. Şayet bir fikri gerçekliğiyle uyuşturabiliyor, yani deneysel olarak doğrulayabiliyor ve de pozitif bir değer ile karşılaşılıyor ise o takdirde bu fikri veya inancı hakikat olarak kabul edebiliriz. Yoksa hakikat olarak değerlendirilemez.

Elde edilecek pozitif değer, fayda, çalışırlık, tatmin edicilik veya iş görmek tabirlerinin hepsi, pratik sonuçlarda yararlılık anlamında kullanılmaktadır. James, hakikat teorisinde iş görececek bir teorinin peşindedir ama bunun da kolay olmadığını düşünmektedir. Nitekim bu teori, faydalı olmanın yanında önceki tüm hakikatler ile yeni deneylerin arasını bulmak, onları birbirleriyle birleştirmek niteliğine de sahip olmalıdır. Bu yeni hakikatler sağduyumuzu ve önceki inancımızı mümkün olduğunca az sarsmalı ve tamı tamına doğrulanacak bir diğer olgu veya nesneye yöneltmelidir.<sup>52</sup> Ayrıca bu yeni hakikatler, inanana gelecek ile ilgili herhangi bir deneyimi hakkında doğru tahminler yapabilmesi için kazanım

<sup>48</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 170.

<sup>49</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 97,106; James, *Pragmatism*, s. 92,100; Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 95; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 91.

<sup>50</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 119; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 112.

<sup>51</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 61; Lapoujade, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, s. 64.

<sup>52</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 104; James, *Pragmatism*, s. 98.

sağlamalıdır.<sup>53</sup> Buradan James'in, bilginin geçerliliğine ve değerine dair bitmek tükenmek bilmeyen tartışmaları bir uzlaştırma çabası içerisinde olduğunu görebilmekteyiz. James, bir anlamda "hepiniz haklısınız ama hepimizin test edebileceği ve yapılan bunca boş tartışma yerine, yapacağımız tartışmanın insanların hayatları üzerinde olumlu etkileri olabilecek böyle bir yol daha var" demek istemektedir.

James'e göre, pratik fayda veya tatmin edicilik kişilere özel durumları içermektedir. Örneğin bir kaya delgisi veya bıçkı makinesi yararlı aletlerdir. Ancak onların tüm durumlarda yararlı olduğunu düşünmek doğru değildir. Nitekim siz çivi çakmak istediğinizde bir kaya delgisinin hiçbir faydası olmayacaktır. Aynı şekilde bir inancın da faydalı veya tatmin edici olduğunu ifade edip bunu doğruladıktan sonra, bu inancın her durumda hakikat olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Yani bir inanç ne kadar tatmin edici olursa olsun, inanana gerçekten yararlı olmak için onun durumuyla asgari düzeyde alakalı olmalıdır.<sup>54</sup> Anlaşılan o ki, James her faydalıyı da hakikat olarak görmemektedir. Bu anlamda fayda kişinin durumuna bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Bir başka örnek daha vermek gerekirse çölde kalmış ve susuzluktan ölmek üzere olan bir adama "altın çok kıymetlidir" demek bir hakikati içermemektedir. Bu insan için orada çok kıymetli olan şey, çoğu zaman insanların boşa harcamaktan geri durmadıkları sudur. Bu kişi için hakikat içeren yargı, suyun dünyadaki en değerli şey olduğuna dair yargılardır.

Ormanda açlıktan ölmek üzere olan kişinin patika yolu gördüğünde, yolun sonunda insanların yaşadığı bir ev bulunduğunu düşündüğü örnekteki gibi, nesne pratik bir değer taşıyor ise biz bu fikri veya inancı hakikat olarak kabul ederiz. Ancak bazı durumlarda bu patika yol bizim hiç dikkatimizi çekmeyebilir, şayet oradaki insan aç değilse böyle bir patika yol da, onun sonundaki ev de pratik bir değere sahip olmayabilir. Böyle bir ev fikri doğrulanabilir olmakla beraber pratik olarak gereksizdir ve örtülü kalması daha iyidir. Peki, böyle bir durumda yolun sonundaki ev fikri gereksiz midir? James, o an için gereksiz olan fikirlerin ileride işe yarama ihtimali bulunmasını da göz ardı etmemektedir. Hemen her nesne bir gün, belli bir zaman için, önem kazanabileceğinden "fazladan hakikatler" (yani yalnızca karşılaşılabılır durumlarda lazım olacak olan genel fikirler) stokunu elde bulundurmanın da faydalı olacağını ifade etmektedir. Bu şekilde fazladan hakikatler stokumuzdaki bir hakikat, umulmadık bir zamanda karşılaşılabilen ihtiyaçlara pratik olarak faydalı olduğu zaman, bellekten yüzeye çıkar ve o fikre inanç aktif bir hale gelir. İşte böyle bir durumda artık bu fikir için ister "faydalı olduğu için doğrudur" ister "doğru olduğu için faydalıdır" denilsin, hiçbir şey fark etmez.<sup>55</sup> Yani bir fikrin hakikati için aradığımız temel kriterlerden biri olan pratik faydadan beklenti, mutlaka o anda var olan bir beklentinin karşılanması değildir. Bir fikrin o an faydalı olması da, potansiyel olarak daha sonra faydalı olması

<sup>53</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 99,103; Dewey, John, *The Essential Dewey*, vol.1, ed. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, IN, 1998, s. 5.

<sup>54</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 103; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 98.

<sup>55</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 98; James, *Pragmatism*, s. 93.

ihtimalinin bulunması da, bu fikri pragmatik hakikat olarak kabul edebilmemizin kriterleri içerisinde. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, karşılaşılabilecek durumlar için stoklarda hakikatlerin bulunmasıdır. Aksi takdirde, hiçbir şekilde pratik bir faydasının ne gelecekte ne de şu an olma ihtimali olmayan bir düşüncenin hakikat olabileceğine herhangi bir kapı açılmamaktadır.

Entelektüel veya pratik bakımdan olsun; gerçeklikle veya ona ait olan şeylerle ilişki kurduran, çaresizlik içerisindeki ilerleyişimizde bizi şaşırtarak durdurmayan, gerçekliğin bütün girdi-çıkıtlarına uyan veya hayatımızı uyduran herhangi bir fikir, gerçeklikle yeteri kadar uyusacak olması sebebiyle doğru olacaktır.<sup>56</sup> Ancak dikkat edilmesi gereken önemli husus, bir fikrin doğru veya yanlış olduğunu söylemek, onun tatmin edici veya doğrulanabilir oluşunu tasvir etmek değil, daha ziyade onun niçin doğrulanabilir veya tatmin edici olduğunu açıklamaktır.<sup>57</sup>

Hakikatler, bizi doğrudan doğruya faydalı olan duyulur nesnelere götürmekle beraber, ahenklilik, denge, kararlılık ve kaynaşan toplumsal münasebetler gibi faydalı söz ve kavram bölgelerine de yöneltirler. Yönelme sürecinin kösteklenmeden yürüyüp gidişi, hiçbir çatışma ve çelişmenin olmayışı da James'e göre bir doğrulanma olarak kabul edilebilir.<sup>58</sup> Yani zihnimizdeki bir inanç aktüel olarak doğrulanamıyor olabilir. Ancak pozitif faydası görülüyor ve insan hayatında hiçbir soruna sebep olmuyor ise, bu fikrin doğrulanması süreci daha sonraya bırakılabilir. Şu an için doğrulanmayıp, ileride doğrulanabilecek mümkünler de hakikatler olarak kabul edilebilirler. Bir bireyin inancı, bir zaman sürecinde o kişinin deneyiminde gelişerek doğrulanabilir olduğu müddetçe "doğrulanabilir"lik özelliğine sahiptir.<sup>59</sup>

### 3.3. Uyum, Uyum süreçleri ve Doğrulama Çeşitleri

Yukarıda belirtmiş olduğumuz üzere, James ve birçoğuna göre hakikat; fikirlerin gerçeklik ile uyumdur. Acaba bu gerçeklikle uyumdan kasıt nedir? İşte burada, James, diğer hakikat teorilerinden ayrılmaktadır. Gerçeklikle uyum denilen şey, aynı zamanda James'in iki hakikat kriterinden biri olan doğrulanma, doğrulanabilirlik veya doğrulanma sürecine denilmektedir. Acaba bu doğrulama süreci yani gerçeklikle uyuma süreci veya geçerli kılma nedir? Nasıl gerçekleşmektedir? Kaç çeşit doğrulamadan bahsedilebilir? Doğrulanabilir fikirler hangileridir? Şimdi bu konuları biraz irdeleyelim.

Pragmatistler, durağan ve boş bir ilişki olarak gördükleri "uyuşma" kavramının yerine evren ve tekil düşünceler gibi doğrudan tecrübe edilebilen durumları öncelerler. Onlara göre, hakikat bir hüküm ve bu hükmün işaret ettiği

<sup>56</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 102; James, *Pragmatism*, s. 97.

<sup>57</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 120; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 113-114.

<sup>58</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 103; James, *Pragmatism*, s. 97.

<sup>59</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 96; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 92.

realite ilişkisinin tanımlanabilirliğidir. Bu türden ilişkiler ancak davranıştaki gerçekliğin ilerlemesine imkân veren bir yapılandırmada bulunabilir.<sup>60</sup>

James'e göre de doğrulama ve geçerli kılma kelimeleri doğrulanmış ve geçerli kılınmış bir fikrin belli pratik sonuçlarına işaret ederler. Bu sonuçların özelliğini en iyi şekilde ifade eden formül sıradan uyuşma formülüdür. Fikirlerin gerçeklik ile "uyuştuğu" söylendiğinde zihindeki şeyler işte bu sonuçlardır. Bu sonuçlar, bizi harekete geçirdikleri diğer fikirler ve eylemler ile tecrübenin diğer bölümlerine götürürler. Tecrübenin bu diğer bölümlerinde orijinal fikirlerin gerçeklik ile uyuştuğunu düşünürüz. İşte böylesi bir düşünce bizim potansiyel yeteneklerimizden biridir. Bir noktadan bir diğer noktaya geçiş veya iki nokta arasında kurulan bağlantı uyumlu, ilerlemeci ve tatminkâr görünür. Bu fikrin gerçeklikle uyuşarak rehberlik etmesi işlevine, o fikrin doğrulaması denir.<sup>61</sup> Bir başka deyişle eğer bir inanç, inananı gerçeklik ile çatışmaktan çok, onunla "uyuşma"ya götürüyorsa yani inananın taleplerini gidermesini gerçeği ve onunla ilişkili olanı hesaba katarak kolaylaştırıyor ise, o inanç gerçeklikle uyuşur.<sup>62</sup>

James'e göre en geniş anlamıyla bir gerçekle uyuşmak demek, sadece ya doğruca ona doğru yönelmek veyahut da elle dokunacak şekilde veya onunla olmuyorsa, hiç uyuşmamaktan daha efdaldir deyip ona bağlı olan bir şeyle temasa geçmek demektir. Asli olan unsur rehberlik edilme sürecidir. Hem entelektüel hem de pratik olarak gerçeklik veya ona ait olan şeylerle ilişki kurulmasını ve gelişimini hüsrana sonuçlandırmayan yani yaşamı gerçeklik sahnesine uyduran herhangi bir fikir bu ihtiyacı karşılayacaktır.<sup>63</sup>

Böylece "uyuşma" bir yönetme işi haline gelmektedir. Bu yönetme, bizi önemli nesnelere bulunduğu bölgelere götürmesi sebebiyle faydalıdır. Pragmatist, uyuşma kavramını tamamen pratik yoldan inceler, bulunulan andaki bir fikirden gelecekteki bir objeye ileten her sürece de tatbik eder.<sup>64</sup> Acaba hakikatin uyuştuğu nesnelere ne anlama gelmektedir ve uyuşma dediğimiz bu doğrulama süreci kaç çeşittir?

James, "gerçekler" veya "nesnelere" demekle, sağduyunun kavradığı, duyularımıza kendini gösteren şeylerden veya tarihler, yerler, uzaklıklar, türler, etkinlikler gibi şeylerden bahsetmektedir. Bir patikada yürürken, zihnimize o yolun kenarında bulunan bir evin imgesi gelir ve bakına bakına yürürken birdenbire evi sahiden görürüz. Böylece imgemiz tam olarak doğrulanmış olur. İşte bu şekilde basitçe ve tam olarak doğrulanmış yönelmeler, doğruluk sürecinin asılları ve ilk örnekleridir.<sup>65</sup> James'in burada tanımladığı olduğu doğrulama süreci, doğrudan doğruya bir doğrulama biçimidir ve aynı zamanda da aktüel bir

<sup>60</sup> Mead, George Herbert , *Selected Writings*: George Herbert Mead, Ed. Andrew J. Reck, 1981, s. 328-338.

<sup>61</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 97; James, *Pragmatism*, s. 92-93; Williams, *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, s. 54.

<sup>62</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 100; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 95.

<sup>63</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 102; James, *Pragmatism*, s. 96.

<sup>64</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 103; James, *Pragmatism*, s. 97; Dewey, *The Essential Dewey*, s. 8.

<sup>65</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 99; James, *Pragmatism*, s. 94.



durumun doğrulanmasıdır. James, birebir, kişinin kendi kendine bu şekildeki bir doğrulamasının yanında, dolaylı doğrulamaları da doğrulama olarak kabul etmektedir. Bu doğrulama biçimleri de aktüel veya mümkün biçimlerde olabilirler. Mümkün biçimlerdeki doğrulamalar da nesnel olarak yanlışlıkları ortaya konmadığı sürece doğrulama süreci içerisindeyler ve hakikat olarak kabul edilebilirler. Şimdi bu doğrudan ve dolaylı doğrulamadan kastın ne olduğunu açmaya çalışalım.

Örneğin, duvarda bulunan bir saati ele alalım. Onu görür görmez bu bir "saattir" deriz. Karşımızda duran gerçeklik olarak saat zihnimizdeki ile uyduğu anda ekstra bir doğrulama sürecine girmeden doğrudan bir doğrulama işlemini tamamlamış oluruz. Bunun için ekstra bir kontrol çabasına ihtiyaç duymayız. James'e göre, doğrudan doğruya yapılan doğrulamalar kadar dolaylı doğrulamalar da kontrol edilmeden kabul edilebilirler.<sup>66</sup> Örneğin, biz Amerika'yı hiç görmemiş olmamıza veya aramızda şu anda herhangi bir Afrikalı olmamasına rağmen, Amerika'nın ve Afrika'nın varlığını kabul ederiz. Çünkü böyle yerlerin varlığının bilgisi birçok yerden bize nakledilmiştir ve başkaları tarafından doğrulanmıştır. Aynı şekilde arabaya bindiğimizde karşımıza çıkan göstergeler de, bize bu şekilde dolaylı doğrulamalar sağlayan aygıtlardır. Biz, ne kadar benzinin kaldığını görmek için depoyu gidip kendimiz ölçmeyiz veya arabanın hararetini bilebilmek için motorun sıcaklığını elimizle ölçmeyiz. Hayatımızdaki birçok araç gereç de bizim için bu işleri yapmaya yarayan araçlardır. Biz bu araçlarla elde ettiğimiz bilgileri bizi yanıltmadıkları sürece doğru kabul ederiz. Çünkü bu araçlar üretildikleri sırada, birileri tarafından kontrol edilerek doğrudan bir şekilde doğrulanmışlardır. Biz, bu güvene binaen işlerimizi bu aletlere göre dolaylı doğrulamalar aracılığıyla hallederiz. Burada önemli olan elimizdeki bu aletlerin bizi hiçbir çelişkiye veya yanıltmaya götürmemesidir. Bu çelişkiler ve yanıltmalar ile karşılaşmadığı takdirde her şey ahenkli olarak gidiyorsa, doğrulamanın var olduğundan o kadar emin oluruz ki, artık tekrardan doğrulama sürecini uygulamaya gerek bile görmeyiz ve olgular da bizi sürekli haklı çıkarırlar.

Görüldüğü üzere dolaylı doğrulamalar bir güven sistemine dayanmaktadır ve hakikatlerin yaşaması da bu güven sistemine bağlıdır. Güven esasına dayalı bu dolaylı doğrulama sistemi, tıpkı hayatımızdaki kağıt, demir veya sanal paralar gibi bir sisteme benzemektedir. Örneğin maaşlarımız her ay hesabımıza yatmaktadır ve biz internete girerek maaşımızı oradan görebilir; kredi kartı, elektrik ve su borçlarımızı, taksitlerimizi ödeyebilir ve kalan parayı transfer edebilir veya bir sonraki ay için bırakabiliriz. Tüm bu sistem içerisinde biz ne parayı görürüz, ne ödemeleri gidip elden teslim ederiz ama tüm bu işler güvendiğimiz bir sistem aracılığı ile halledilmiş olur. Fakat tüm bu güven sistemi bir yerde doğrudan doğruya yapılmış doğrulamalara, olgularla doğrudan doğruya karşılaştırmalara dayanmaktadır. Eğer bu şekilde bir doğrulama yok ise, yani karşılıksız bir güven sistemi var ise kurduğumuz hakikatler sisteminin tümü,

<sup>66</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 99, 103; James, *Pragmatism*, s. 94, 97; Lapoujade, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, s. 72-73.

sürekli karşılıksız para basan bir ekonomik sistem gibi baştan aşağı çöker. Bu güven esnasında insanların bir kısmı herhangi bir şey hakkında bir doğrulamada bulunur ve diğerleri bunu kabul ederler, başka bir kısmı ise başka bir olguyu doğrudan bir şekilde doğrular ve onları da başkaları dolaylı bir şekilde kabul ederler. Yani insanlar arasında daima bir hakikat alışverişi durumu vardır. Hayat karşısında çelişkiye düşmediğimiz veya yanılmadığımız durumlar dışında, bu güven sistemine inanmamızın ve tam doğrulama çabasına girmeyişimizin sebebi zamandan kazanmanın yanında dünyadaki her şeyin türler halinde var olmalarıdır. Öyle ki bir türün tek bir ferdi hakkındaki fikri bir defa doğrudan, vasitasız olarak doğruladıktan sonra, o fikirleri yeniden doğrulamaya ihtiyaç duymaksızın o türün diğer fertlerine tatbik edilmesinde insan kendini hür sayar.<sup>67</sup> Böylece vasitalı veya potansiyel olarak doğrulayıcı süreçler, tam doğrulama süreçleri kadar doğru olabilir. Onlar da doğru süreçlerin göreceği işi görerek aynı faydaları verirler ve aynı sebeple de kendilerinin kabul edilmesini isterler.<sup>68</sup>

Şu ana kadar James'in doğrulama süreçlerini, doğrulama kriterlerini ve doğrulama çeşitleri hakkındaki görüşleri üzerinde durduk. Buna göre James'in hakikat düşüncesinde, fikirlerin nesnelere veya gerçeklikle uyumundan bahsederken bu uyumun da işe yararlık ve doğrulanma kriterlerini sağlaması gerektiğini ve bu doğrulamanın ise dolaylı veya dolaysız olarak, aktüel veya mümkün olabileceğini anlamaktayız. Acaba James, bu nesnelere bahsederken sadece olgulardan mı bahsetmektedir? Sağduyunun doğrulama sürecinden bahseden James, acaba sağduyunun ötesindeki fikirler hakkında ne düşünmektedir?

James'e göre insanların hakikatler konusunda biricik alışveriş objesi olgular değildir. Zihinsel nesnelere, adlar ve tarihsel hakikatler bu türden fikirlere ve bu anlamdaki sırf zihni fikirler arasındaki münasebetler, içerisinde doğru ya da yanlış inançlar, elde edilen başka bir sahayı temsil ederler. Bu alanda inançlar mutlak kayıtsız ve şartsızdır. Doğru oldukları takdirde tanım veya ilkeler olarak adlandırılırlar. Örneğin  $1+1=2$ , beyaz ile grinin arasında siyah ile beyazın arasındakinden daha az fark vardır, sebep işlemeye başlayınca sonuç da başlar vb.nin tamamı birer ilke yahut tanımlardır. Bu tip önermeler mümkün olan bütün "birler", akla gelen tüm "beyazlar", "griler" ve "sebepler" için doğrudurlar. Bu nesnelere zihni nesnelere olup aralarındaki ilişkiler, algı bakımından ilk bakışta kendilerini açığa çıkarılırlar ve bunların hiçbir duyu organının doğrulamasına da ihtiyaçları yoktur. Ayrıca aynı zihni nesnelere hakkında bir defa doğru olan şey, "ölmez" bir karaktere sahiptir ve her zaman doğru olarak kabul edilir. Eğer bu tip ilkelere yani "bir", "beyaz", "sebepler" vb. bir yerde rastlanır ise, bu ilkeler her zaman için onlar üzerinde tatbik edilebilir. Burada önemli olan, türün sağlam bir şekilde belirlenmesi, sonra da türe ait kanunu özel nesneye tatbik etmektir. Şayet türün doğru adı bulunabilirse, zihinsel ilişkilerin o türe giren her şey için doğru olması sebebiyle artık hakikatin elde edildiğinden emin olunabilir. Eğer bu şekilde bile

<sup>67</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 100; James, *Pragmatism*, s. 95.

<sup>68</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 100; James, *Pragmatism*, s. 95.

hakikat elde edilemiyorsa, burada sorun gerçek nesnelere tasnifinde aranmalıdır. Zihni nesnelere de aynı şekilde hakikat bir yöneltme işidir. Bir soyut fikir, diğer bir soyut fikir ile ilişkilendirilerek sonunda bu ilişkilerden büyük mantıki ve matematiksel hakikat sistemleri elde edilir. Bu sistemlerin terimleri içerisine duyulur deney olguları dikkatle yerleştirilerek ebedi hakikatlerin gerçeklikleri hakkında da doğru olması sağlanır. Ancak bu soyut ilişkiler duyu deneyleri kadar kolay idare edilemezler ve direnirler. Bu tarz ilişkilerden ortaya çıkan sonuç, hoş gitse de gitmese de kendilerine uygun hareket edilmesi gerekmektedir. Örneğin “toplama” ilkeleri alacaklarımıza olduğu kadar borçlarımıza da tatbik edilir.<sup>69</sup>

Doğrudan doğrulayamayacağımız bir başka hakikat alanı da tarihsel hakikatler alanı olarak ortaya çıkmaktadır. James, bu tip hakikatlerin bugüne kadar devam eden etkileriyle doğrulanabileceğini ifade etmektedir. Eğer hakikatler bu etki ve kalıntılarla uyuyorlarsa, geçmiş hakkındaki fikirlerin doğru olduğuna inanılabilir.<sup>70</sup>

James’in hakikat tanımına baktığımızda bir rölatifliğin mevcut olduğunu ve keşfedilen değil icad edilen bir hakikatten bahsettiğini anlamaktayız. Peki mutlak hakikatler hakkında James’in görüşleri nasıldır?

### 3.4. Mutlak Hakikatler

James, gerçeklikten önce gelen mutlak hakikat anlayışını reddetmektedir. Acaba James bu konuda septiklerin yolunu mu takip etmektedir? Yani ona göre mutlak hakikat diye bir şey yok mudur veya James, mutlak hakikatler hakkında ne düşünmektedir?

Birçok insan doğrulama sürecinde sadece iki seçim olduğunu hisseder; ya mutlak hakikat vardır ya da hiçbir şey yoktur. James burada “görelilik hakikatı”na inanır. Bunun ahlak ve din dâhil olmak üzere bilginin tüm alanlarında hükümler olduğunu iddia eder. Mutlakçılığın zorlukları ile karşılaşan pek çok insanın karşısında sadece şüphecilik alternatif olarak görünür. Çünkü şüphecilere göre hiçbir hakikat yoktur. Olsa da bilemeyiz. Bilsek de anlatamayız. James, mutlakçılığın alternatifi gibi görünen bu görüşü de hiçbir zaman onaylamaz. James’e göre şüphecilik felsefede mümkün bir durum değildir. Eğer bir bilim adamı hakikatin olmadığına ve onu aramayacağımıza inanıyorsa ve aramıyorsa, hakikat gerçekten de mevcut olsa bile bulunamaz. Bu, ormanda kaybolmuş ve çıkış yolunu bulamam diye bir kenara oturup açıklıktan ölmeyi bekleyen bir insanın durumuna benzer ve tamamen irrasyonel bir harekettir. James’e göre eğer bulunacak bir cevap varsa, bunun bulunmasına engel olan hiçbir metod rasyonel değildir. Bu sebepten o, mutlakçılığı dogmatik olması sebebiyle şüpheciliği de irrasyonel olması sebebiyle reddetmektedir.<sup>71</sup>

James, mutlak doğru olarak, ileriki hiçbir deneyin değiştiremeyeceği, bütün gelip geçici hakikatlerin bir gün kendisinde buluşup birleşeceği farz edilen, üç

<sup>69</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 100-101; James, *Pragmatism*, s. 95-96.

<sup>70</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 102-103; James, *Pragmatism*, s. 97.

<sup>71</sup> Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, s. 59-60.

boyutu da sifıra yaklaşan ideal noktayı mutlak "hakikat" olarak kabul etmektedir. Mutlak hakikat mükemmel şekilde hikmet sahibi bir insan ve mutlak şekilde bütün tecrübe ile her noktada anlaşır, uyuşur ve aynı zamanda da bu idealler gerçekleştirilirse, onların hepsi birlikte gerçekleştirilir. James, bununla birlikte şu an böyle bir hakikatin var olmadığını, bu sebeple de bugün elimizde bulunan hakikatler ile idare etmek ve yarın bu hakikatlere yanlış diyebilmeye hazır olmak gerektiğini düşünür. Nitekim bugün Ptolemaios (MÖ 367-283) astronomisi, Eukleides (MÖ 323-283) uzayı, Aristoteles (MÖ 384-322) mantığı, skolastik metafizik yüzyıllar boyunca faydalı olmuş olmalarına rağmen günümüzde insan düşüncesi o sınırları aşmış ve bugün onları görelilik olarak doğru veya deneyin bu sınırları içerisinde doğru kabul etmektedir. Hâlbuki bunlar mutlak olarak ele alındıkları takdirde yanlışlardır. James, bugün böyle bir hakikatin var olmadığını düşünmekle beraber, idare edici bir özelliğe sahip bulunan bu üstün potansiyel hakikat kavramının daha sonradan belki kurulabileceğini, geçmiş kaplayan bir kanun koyma niteliğine sahip olması nedeniyle de bütün pragmatist kavramlar gibi yüzünü olguların somutluğuna ve geleceğe çevireceğine inanmaktadır. Mutlak hakikatler de bu süreç sonucunda yarım hakikatler gibi doğrulanmalar sonucunda yapılmış olacaktırlar.<sup>72</sup>

Kısaca söylemek gerekirse James'e göre, mutlak hakikatler insanların tecrübelerinin birleşimi sonucunda elde edilebilecek hakikatlerdir. Ancak o, mevcut durumda doğrulanabilecek mutlak hakikatlerin olmadığını düşünmektedir. Ayrıca James, hiç kimse tarafından araştırılmasa da, bilinmek istenmese de var olduğu düşünülen bir hakikat anlayışını, kabul edilebilecek bir düşünce olarak görmez.

Hakikate dair tüm bu tanımlamalardan sonra doğruluğa dair en önemli tartışma alanlarından biri olan din ve hakikate dair James'in görüşleri nelerdir bunlar üzerinde durabiliriz. Nitekim din konusunda tecrübi bir doğrulama veya gerçeklikle uyuşmanın imkanı önemli bir problemdir.

### 3.5. Din ve Hakikat

James, bütün teorileri karşılaşılan problemler karşısında işe yarayan araçlar olarak görmektedir. Bu teorilerin doğru olup olmadıkları pratikte işe yarayıp yaramadıkları görülmek suretiyle anlaşılabilir. İşte din konusunda da James, psikolojik olarak işe yarayıp yaramamayı kriter olarak koymaktadır. Mesela, James'e Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen materyalist bir teori mi yoksa kabul eden spiritualist teori mi, daha doğrudur diye sorulduğunda; bunlardan hangisi psikolojik olarak davranışlarımızda pratik bir yarar sağlıyor ise o doğrudur cevabını almaktayız. Şayet bir materyalist Tanrı'nın varlığını kabul etmemesi sonucu hayata olumlu bir şekilde bakmıyor, geleceği olumlu bir şekilde kuramıyor ise, toplumu olumlu bir biçimde inşa edemiyorsa onun bu düşüncesi

<sup>72</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 106-107; James, *Pragmatism*, s. 100-101; Bk. Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 113,114; C.J. Misac, *Verificationism; Its History and Prospects*, New York, 1995, s. 121.

yanlıştır. Bir spiritualist Tanrı'nın varlığına inancı sayesinde deney dünyasını daha başarılı, daha güvenli bir şekilde inşa ediyorsa bu durumda da onun bu teorisi pratik olarak daha yararlı olması sebebiyle doğrudur.

Dini ve diğer sistemleri insan hayatına yaklaştırıp anlamaya çalışan James, dünyevi ve metafizik sistemleri de birbirine yakınlaştırmaya çalışmaktadır. Ona göre, zaten görünür olanı her yönüyle bilmek isteyen biri, bazı durumlarda saçmalığa düşmek pahasına bile olsa bilinmeyi de bilmek ister. James, insanın dünyevi yaşantısını da ele alıp onu tanzim eden dinin faydalı olduğunu, insanı mutlu eden bir alet olduğunu düşünmektedir. Din bazı durumlarda yeri doldurulamaz bir şey olduğuna göre, eğer gerçek denilen şey, aslında var olan ve bir netice doğuran bir şeyden ibaret ise, James'in bu noktada artık dinin doğru olması için daha ne lazım diye sorması gerekir. Eğer din üstlendiği işlevlerini yerine getiremeyen, pratik bir sonuç içermeyen bir şey olsaydı insanlar dini boş şeyler olarak görürlerdi. Halbuki James'e göre Mutlağa olan inancın pragmatik anlama sahip olduğunu ve onun bazı insanlar için güvenlik ve huzur demek olduğunu bilmekteyiz. Bu din, müminlerin ruhuna tatmin ve teselli verebildiği sürece, daha doğrusu işlevini devam ettirebildiği sürece hakikat olacaktır. Bu dünyada tıpkı bazı yiyeceklerin sadece tadının hoş olmayıp aynı zamanda vücudumuz için de faydalı olduğu gibi, bazı fikirler de sadece düşünölmeleri hoş veya hoşlandığımız başka fikirleri taşıdıkları için hoş olmakla kalmayıp aynı zamanda hayattaki pratik mücadeleler için de faydalıdır. Aynen bu şekilde dinin insanın sosyal hayatını düzenlediği gibi onun içsel dünyasını da düzenlemekte olduğu görülür.

James, temeli sağlam olmayan dini deliller için ise "inanma hakkı"na başvurur. Kişinin hissi veya akli temeli olmayan şeylere de inanma hakkı vardır. Din öyle bir şeydir ki, kişi ona inanmadan gerçek olamaz. Ona göre din daima muhafaza edilecek ideal bir düzen sağlayamasa da içinde Tanrı'nın bulunduğu bir dünya yanabilir veya donabilir. Fakat onun bulunduğu bir dünyada tragedya sadece mahalli ve kısmi kalabilir.

James'e göre kendini iyi ispatlayan bir diğer şey ise, "inanmak inanmamaktan daha iyidir" düşüncesidir. Bu noktada eğer teolojik fikirler somut hayat için, işlev sahibi olurlar ve bir değeri kanıtlarlarsa o takdirde doğru olarak kabul edilirler. Tanrı'nın hakikati de, diğer tüm hakikatlerin geçtiği cendereden geçmek zorundadır. Tanrı'nın hakikati diğer hakikatler tarafından, diğerleri de onun hakikati tarafından yargılanır. İnsanın Tanrı hakkındaki nihai sanıları ancak bütün hakikatlerin kendilerini hep birlikte düze çıkarmalarından sonra yerine oturabilir.

James, "Tanrı", "özgürlük" ve "düzen" kavramlarına karşı yaklaşımının aynı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre pragmatik yöntem bu kavramlara uygulandığında, gözlemlenebilir pozitif etkileri üzerinden hepsi aynı sonucu vermektedir. Bu kavramların her biri dünyada "umudun" var olduğuna işaret etmektedirler. Tanrının var olup olmaması ise bu umudun var olup olmaması anlamına gelmektedir. Kozmosun karakterinin nasıllığı konusundaki alternatiflerden subjektif bir tercih yapılabilir. Ona göre Tanrı'nın hakikati onun herhangi bir şekilde var oluşuna dayanmaz, onun hakikati yalnızca insanların iyi

hissetmesi üzerinden açıklanabilir. James, bu konuda ciddi eleştiriler aldığını ifade etmektedir ve bu eleştirilere karşın da cevabı “Ahlâkî tatilleri sağladığı ölçüde mutlakçılığın hakikat olabileceğini söyleyebilirim, ancak kendi adıma mutlakçılığı benimsememekteyim.” şeklinde cevaplar vermektedir. Ona göre “ahlâkî tatiller” ve “kozmetik korku” karşısında bir güvence olmasının dışında mutlakların hiçbir anlamı yoktur. Bir insanın mutlaklığa inancı, bir insanın evren karşısında duyduğu güvenlik ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

James'in mutlaklardan saydığı Tanrı'yı bir psikolojik rahatlama veya kişinin evren karşısındaki korkusuna dair bir psikolojik rahatlama sebebiyle hakikat kabul etmesinin eleştirilmesine bu cevabı gerçekten çok zayıf bir cevap olarak görmektedir. James'in hakikatler konusunda birçok örnek veriyor olmasına karşın, Tanrı meselesine gelince sadece bir psikolojik rahatlama vesilesi olarak tanımlaması gerçekten ilginç bir durumdur. Pragmatik açıdan faydalı olması sebebiyle Tanrı'yı reddetmiyor ancak varlığı hakkındaki sebebi de çok basit bir şekilde açıklıyor. Yani bir nevi aslında, bana göre Tanrı yok ama insanlar var olmasından dolayı hayatla daha barışık bir şekilde yaşayacaksa onlara da yok demeyelim, inançlarında devam etsinler, gibi bir üslup görülmektedir. Halbuki pragmatik hakikat açısından sadece psikolojik bir fayda olarak görmenin yanında daha başka deliller de bulunabilir. Örneğin Tanrı'nın varlığı rahatlamanın dışında toplumsal bir düzenin sağlanmasında, ahlâkî yaşamın gereklerinin yerine getirilmesinde de faydalı olmakla birlikte deneysel olarak reddedilememiş bir kavram olarak da hakikattir. Yani doğrulanma süreci devam etmektedir ve pragmatik olarak da bu süreç devam ettiği ve deneysel olarak reddedilemediği sürece hakikat olarak kabul edilmelidir. Ayrıca Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak dolaylı da olsa bir doğrulama yapılmıştır. Nasıl ki, ekonomik sistemi ve banknotları güven esasına dayalı dolaylı doğrulanmış hakikatler olarak görüyorsak, aslında Tanrı da dolaylı olarak peygamberler tarafından doğrulanmıştır. Burada, bir kişinin doğrudan doğrulanması ve ona güvenen insanların yapmış oldukları bir doğrulama alışverişi mevcuttur. Tanrı kavramı bu sebeple de dolaylı olarak doğrulanmıştır. Nasıl ki, arabamızın göstergeleri bizi yanıltmadığı sürece onlara güvenebilir ve bize verdiği bilgiyi hakikat kabul edebiliyorsak kendilerine güvenilen insanlar olan peygamberlerin doğrudan doğrulanmış olduğu Tanrı kavramı da, bizi hayal kırıklıklarına, hayatımızda yıkımlara sebep olmadığı sürece hakikat olarak kabul edilmelidir. Yine James'in “inanma arzusu”na dair verdiği örnekler de Tanrı düşüncesinin rasyonelliğine dair önemli örnekler olarak görülebilir.

James, Tanrı'nın sıfatları konusuna da pragmatik hakikat ölçütlerini uygular. Buna göre; Tanrı'nın geleneksel metafizikteki sıfatları olan mürekkelik, zorunluluk, gayri cismanilik tartışmaları anlamsızdır. Bunların insanın dini hayatına hiçbir etkileri bulunmamaktadır. Ancak Tanrı'nın ahlâkî sıfatları olan kerem sahibi olması, adalet ve merhamet son derece anlamlıdır. Bu sıfatlar ümidi, korkuyu ve beklentileri olumlu olarak belirler ve aynı zamanda dini hayatın temelini oluştururlar.

James'in hakikat ve ahlak anlayışı arasında da önemli bir paralellik vardır. Onun doğruyu ortaya koymak için tatmin ediciliği ve doğrulamayı bir ölçüt olarak

kullanması, ahlak teorisinde talebin giderilmesinin ahlâkî değerlere özel tecrübî bir ölçüt sağlaması gibi, özel tecrübî bir doğruluk standardı ileri sürmesine imkân sağlamıştır. Onun ahlak teorisine göre, ahlâkî yalnızlık durumunda bir bireyin taleplerini en yüksek derecede giderecek her şey iyi olarak kabul edilebilir. Bu durumda bireyin iyi olarak düşündüğü şeyden bağımsız iynin olabileceğini test edemeyeceğimizi ve bu yüzden bir bireyin, herhangi bir şeyi iyi olarak kabul etmesinin o şeyin iyiliğini oluşturan kısmı olduğunu düşünür. Görüldüğü üzere tek bir bireyin yargısı James'in hem ahlak teorisinin hem de hakikat teorisinin kavramsal olarak başlangıç noktasıdır.

Ahlâkî yalnızlıkta bireyi tatmin edebilen taleplerin mahiyeti ve dolayısıyla onu tatmin edebilecek unsurlar göz önünde bulundurulduğunda iyilik, ferdin iyi olarak kabul ettiği. Epistemolojik yalnızlıkta ise bireyin yerine getirmek istediği amaç ve eğilimlerin mahiyeti ile ilgili ve onları gerçekleştirebileceği tecrübî akışın niteliği göz önünde bulundurulduğunda hakikat, bireyin doğru olarak kabul ettiği. James, ahlâkî yalnızlıktan, fertlerin her birinin taleplerini gidermek için çalıştığı bireysel çokluğa yönelir ve böylece ahlâk teorisini bir fertten bir gruba doğru genişletir. Talebin giderilmesi konusunda da şayet tamamlayıcılık, ahenklik ve şümulülük ilkesine göre hareket edilirse geçen her süreçte daha nesnel bir ahlâkî düzene varılır. Bu gerçeği kabul eden insan sayısı arttıkça yani ahlâk teorisini geliştirenlerledikçe daha nesnel olması sebebiyle şikâyetler de azalır. Sonuç olarak da mevcut durumu daha geniş kapsamlı bir tatmin edicilik ile değiştirme imkânı arttıkça muhatabı olan insanların şikâyetleri azalır tatmin duyguları artar.

James, yeni hakikat teorisi ile birçok düşünceden tepkiler ve eleştiriler almıştır. Bazıları pragmatistleri hakikatleri en aşağı maddi fayda ile sınırlamakla yargıladı. Bazıları ise pragmatistlerin hakikati tamamen reddettikleri yönünde görüşler öne sürerek eleştirmişlerdir. Acaba James'in bu eleştirilere cevapları nasıl olmuştur?

### 3.6. James'in Hakikat Teorisine Eleştiriler ve James'in Bunlara Dair Cevapları

James, tıpkı Berkeley'in maddeden insanların neyi anladığını ortaya koyduğu zamanda maddeyi inkâr ile suçlanması gibi, Schiller ve Dewey'in de hakikatten ne anladıklarını açıklamalarıyla beraber hakikatin varlığını inkâr ile suçlandıklarını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu eleştiri sahipleri, pragmatist hakikatçileri bütün nesnel standartları tahrip edip akıllılık ile deliliği aynı sıraya koymakla suçlamaktaydılar.

Bu eleştirileri bir iftira olarak gören James'e göre pragmatizmde ne hakikat reddedilmekte ne de nesnellik bir kenara konmaktadır. Ona göre, bu konuda pragmatist kadar hassas bir zihin de olamaz. Çünkü pragmatistler, geçmişin üzerine yığıldığı hakikatler ile duyu dünyasının sıkıştırılmaları arasına sıkışmış

zihinlerinin işleyişi üzerindeki objektif kontrolün sınırsız baskısını fazlasıyla hissetmekteydiler.<sup>73</sup>

Bir başka eleştiri noktası ise James'in hakikat kriterlerinden biri olan tatmin edicilik düşüncesindedir. Bu kavram hakikatin uygun bir değerlendirmesi için fazlasıyla öznel görünmesi sebebiyle yaygın bir eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden bir tanesi öznenin hislerinin taleplerinin giderilmesinin nesnel olgularla ilgili herhangi bir kanıt verebileceğini düşünmek için pek de bir nedenin olmadığıdır. Diğer eleştiri ise öznel hisler epistemolojik açıdan önem taşıyalar dahi bu teorinin objektif bilgi sağlayan ve sağlamayan öznel durumları ayırt edebilecek herhangi bir mekanizma önerememesi sebebiyle her halükarda iflas ettiği iddiasıdır. Ellen Kappy Suckiel'e göre bu eleştirilerden her ikisi de hatalıdır. Nitekim James'in tatmin edicilik kriteri, öznenin hislerine ait atıflar içerir ve bu yüzden o, bu hislere göre ayırt edici bir şekilde belirlenir. İkinci eleştiri ise daha çok şey söylemesine rağmen yine de haklı sayılamaz. Her ne kadar James ifadelerinde "herhangi bir tatmin" dese de aslında o, bu tatminlere de bir sınır getirmiştir. O, doğruyu öznenin eğilimlerinin giderilmesine göre tanımlarken her eğilimin giderilmesinin doğruluğu garanti etmediğini de söyler. Ona göre özne neye inanacağına karar verirken objektif ölçütlerden vazgeçemez. Bir bireyin inançların oluşumuyla ilgili unsurlar rasyonellik, tutarlılık, açıklık, teorik yalınlık, bilimsel objektiflik vb. talepleridir. Bir inanç doğru olabilmek için öznenin gelen deneyimleri anlamasına ve açıklamasına imkân sunmalı, bunu yaparken de inancın kavramsal şemasının bir kısmını şekillendiren zorunlu doğruların bozulmamasına ve daha önceden şekillenmiş inançlardan vazgeçilmesine izin vermelidir. James'e göre ancak bu ön şartlar oluşturulduğu sürece kişilerin kendilerine has gereklilikleri ve şahsi talepleri doğrultusundaki herhangi bir inancın kabulü meşru olabilir.<sup>74</sup>

James, diğer taraftan G. Moore (1873-1958) tarafından da bu tatmin edicilik konusunda eleştirilmiştir. Moore, saatin doğruluğu hakkındaki yanlış bir inanç sebebiyle treni kaçıran bir insanı örnek olarak vermektedir. Şayet tren bir kaza sonucu parçalansaydı, bu durumda adamın hayatının kurtulması sebebiyle inancının tatmin edici bir özelliğe sahip olacağına işaret eder. Moore da burada, James'i inancın doğruluk değerini belirlemeye katkıda bulunan herhangi bir sonucu benimseyen bir kişi olarak algılamakla hataya düşmektedir. Buradaki tren kazası özne tarafından tahmin edilemeyen bir şeydir ve bu sebeple de bu sonuçlar, inancın doğruluk değeri ile ilişkilendirilemezler. James, inançları aletler olarak görmektedir. Bu sebeple de şans faktöründe bu aletler kullanılışları sebebiyle doğru veya iyi olarak nitelendirilemezler. Örneğin piyango bileti alan birisinin büyük ikramiyeyi kazandığını varsayarsak onun bu bileti alırken kullandığı aletlerin doğru veya iyi olduğunu iddia edemeyiz.<sup>75</sup> Piyango bileti alırken bileti üç

<sup>73</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 111-112,174; James, *Pragmatism*, s. 104.

<sup>74</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 101-103; Bk. Lapoujade, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, s. 64-65.

<sup>75</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 105; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 100.



kez sağa, dört kez sola sallayıp alan bir kişi ikramiyeyi kazanması halinde bu yaptığı şeylerin kazanmasında rol sahibi olduğunu düşünmemelidir.

James'in hakikat teorisine ilginç bir bakış açısı da H.S. Thayer'in yaklaşımıdır. Thayer, James'in hakikat teorisinin diğer hakikat teorileriyle rakip olarak görülmemesi gerektiğini, çünkü ortak sorunlar üzerinde durmadıklarını ifade etmektedir. Thayer'e göre James, doğrunun pragmatik anlamıyla ilgilenirken, geleneksel teoriler hakikatin formel yönüyle ilgilenmektedir. Ona göre James, tutarlılık ve tekabüliyet teorilerine karşı değildi ancak onların müphemliğinin giderilmesi gerektiğini ve aynı zamanda da geleneksel teorilerin muhtevalarını, tanımlarının ve bildirilerinin pratik sonuçlarını ortaya koyarak daha çok somutlaştırarak yükseltmeyi tasarlamaktadır.

Bu eleştiriye cevaben Suckiel ise James'in açık bir şekilde bu geleneksel teorileri reddetmeye giriştiğinin bilinmesi gerektiğini, James'in hakikat kavramının anlamının delalet ettiği somut özelliklerden çıkardığını ve de doğruyla ilgili herhangi bir realist anlayışı anlamsız olarak göreceğini belirtmektedir. Suckiel'e göre tüm bunlara rağmen James'in, hakikat problemini mümkün olan en somut bir yolla ele alma girişimine yeni bir yönden yaklaştığı da açıktır.<sup>76</sup> Burada gerçekten de iki James yorumlayıcısının farklı yorumları ilginç görünmektedir. Bir tanesi James'in geleneksel teorilere karşı çıkmadığını ancak onları somutlaştırmaya çalıştığını, hakikatin pragmatik anlamıyla ilgilendiğini ancak geleneksel teorilerin hakikatin formuyla ilgileniyor olması sebebiyle konularının farklı şeyler olduğunu söylerken; bir diğeri James'in geleneksel teorileri reddettiğini ve yeni bir teori ortaya koyma iddiasında olduğunu ifade etmektedir. Burada bir benzetme yapmak gerekirse iki genç hangi üniversitenin veya fakültenin kendi gelecekleri açısından daha doğru olacağını tartışırken bunlara daha sonra katılan üçüncü bir kişinin farklı bir fakülte veya üniversite önermesi normaldir. Ancak James'in gelip bu tartışmaya katılması başka bir fakülte veya üniversite önermek şeklinde değil de "üniversiteyi unutun, ticaret yapın" şeklinde bir öneri gibi görünmektedir. Buna farklı bakış açısı getirmek denilebilirse Suckiel haklı görünmektedir. Buna farklı konu denilebilirse de Thayer haklı demek durumundayız. James, geleneksel teorilerdeki mutlak, değişmez, kimse aramasa da öylece duran bir hakikatin var olabileceği hakikat anlayışını açıkça reddetmektedir. Hakikati bir keşiften çok icada benzetmiştir ve hakikate geleneksel teorilerin bakış açısıyla değil, kendi geliştirdiği yeni bir perspektiften bakmıştır. Ancak bunu yaparken ki amacında da Thayer'in görüşü görmezlikten gelinemez. Gerçekten de James'in asıl amacı, hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz konular hakkında gereksiz tartışmalardan uzaklaşarak, hakikatleri daha somut ve anlaşılabilir hale getirmektir. Yoksa tüm teorileri tamamen reddedip kendi teorisinin haklılığını ispatlamaya çalışacağını düşünmek, James'in anlayışına ters ve gereksiz bir tartışmadır. Gerçekten de pragmatik açıdan konuya bakarsak hakikatin mutlak olduğunu düşünerek onu arayıp bulmaya çalışmak ile mutlak hakikatin mevcut olmadığını ama bir gün diğer hakikatler gibi

<sup>76</sup> Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, s. 118-119; Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 111-113.

icat edileceğini ve bunun için gayret edilmesi gerektiğini söylemek arasında çok büyük bir fark görünmemektedir. Her ikisinde de insan en sonunda ulaşmak istediği mutlak hakikat adına gayret sarf edecektir.

James, eleştirilenlerden bazıları, kendisinin objenin varlığı ile ilgili olarak popüler önyargıya prim verdiğini ancak Dewey ve Schiller'in radikal faydacılar olarak bunu reddettiğine dair görüş ayrılıklarının olduğunu belirtmektedirler. Oysa James'e göre böyle bir ayrılık yoktur; hakikat ilişkileri çerçevesinde deneyimlere konu olabilecek bir objenin olağanüstülüğünün ancak öznenin kendisi tarafından atfedilebilecek bir nitelik olduğu konusunda hemfikirdirler. Eleştirilenleri yanılığa düşüren olası sebeplerden birisi de Schiller, Dewey ve kendisinin betimledikleri evrenlerin ölçek olarak birbirlerinden çok farklı olmalarıdır. İçlerinden birisinin yoğun bir şekilde üzerinde durduğu konu hakkında, bir diğeri sadece üstünkörü geçmektedir. Schiller'in evreni en küçük olandır ve esasen psikolojiktir. James'in evreni ise daha çok epistemolojiktir. Dewey'in evreni ise içlerindeki en geniş evrendir.<sup>77</sup>

## Sonuç

James'in ortaya koymuş olduğu hakikat görüşü ulaşılmak istenen mevcut bir hakikatin varlığına dair görüşlerden ve hiçbir şekilde hakikate ulaşılamayacağını çünkü hakikat diye bir şeyin var olmadığını savunan görüşlerden ayırışan orijinal bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır.

Onun hakikat olarak öne sürdüğü şey insanlar tarafından içinde bulunulan duruma göre icat edilen bir şeydir ve bu hakikat bir şekilde insanın tecrübi hayatına etkide bulunmalıdır.

James, hakikat görüşünü öne sürerken pragmatizmin temel düşüncelerinden biri olan mevcut hayata dair hiçbir değişiklik ortaya çıkarmayan konular üzerindeki soyut tartışmalardan uzak durma düşüncesini öne çıkarmaktadır. Bu anlamda farklı görüşlerin üzerinde tartışıp durdukları hakikate dair tartışmalara tecrübi olarak denetlenebilme, işlerlik, pozitif değer üretme ve doğrulanabilme kriterlerini getirerek bir son verme düşüncesindedir.

Hakikati bir süreç içerisinde dinamik bir durum olarak açıklayan James, hakikate dair ölçütlerini ortaya koyarken alanı çok fazla daraltarak ortaya koyduğu dinamik anlayışı kısıtlamak düşüncesinde de görünmemektedir. Şayet faydaya yönelik durumlar söz konusu ise tecrübeye dair doğrulamaların ileri bir zamana bırakılabileceğini söyleyerek hakikat anlayışına esneklik imkânı da tanımaktadır. Bu anlamda mevcut durumda deneylenebilir olma şartını ortaya koyan veya hakikatleri maddeye indirgeyen anlayışlardan ayırışmaktadır.

James, bir taraftan tekbüliyetçi anlayışta olduğu gibi gerçeklikle tekabüliyeti veya tecrübi bir doğrulamayı şart koşarken diğer taraftan da bu uyuşmanın hemen gerçekleşmesine dair ısrarcı olmayarak tekabüliyetçi teorinin nesnesi tespit

<sup>77</sup> James, *Meaning of Truth*, s. 175-176; W. James'in hakikat teorisi ile dini kavramları yorumlamasına karşın eleştiriler ve cevaplar için Bk. Suckiel, Ellen Kappy, *Heaven's Champion, William James's Philosophy of Religion*, Indiana 1996, s. 77-95.

edilemeyen inanç ve kanaatler karşısındaki probleminde de çözüm getirmiş görünmektedir. Yine tutarlılık teoreminde ortaya çıkan iki farklı sistemin kendi iç tutarlılıklarında ortaya çıkan doğrularına karşın kişide gerçek bir etki ve fayda doğurma kriterini öne sürerek de tutarlılık teorisindeki kararsızlık veya belirsizlik durumunu da açıklığa kavuşturmuştur.

## Kaynakça

- Açıkgöç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Akarsu, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998.
- Armour, Bradley P., Beall, Jc, Ed., *Deflationary Truth*, Open Court, Chicago 2005.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- , *Felsefeye Giriş*, VI. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Bochenski, J. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. S. Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- , *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. H. Katipoğlu, Milli Eğitim Basın ve Yayınevi, İstanbul 1988.
- Burqess, Alexis G., Burqess, John P., *Truth*, Princeton University Press, Princeton, NJ. 2011.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Çüçen, A. Kadir, *Felsefeye Giriş*, ASA Yayınevi, Bursa 1999.
- Dancy, Jonathan, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Burkinghamshire 1991.
- Dewey, John, *Human Nature and Conduct*, New York 1930.
- , *The Essential Dewey*, vol.1, ed. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, IN 1998.
- Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, HüEr Yayınları, Konya 1999.
- , *Bazı Felsefe Meseleleri*, HüEr Yayınları, Konya 2009.
- , *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, HüEr Yayınları, Konya 2000.
- Erdem, Ömer Faruk, *Klasik ve Modern Vahiy Anlayışı*, Adal Ofset Yayıncılık, Konya 2010.
- Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1951.
- Gündoğan, Ali Osman, *Felsefeye Giriş*, DEM Yayınları, İstanbul 2010.
- Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- James, William, *Selected Papers on Philosophy*, Toronto 1947.
- , "The Moral Philosopher and the Moral Life" *The Will to Believe and Other Essays in Populer Philosophy*, New York 1897.
- , *Pragmatism*, ed. Bruce Kuklick, Indianapolis 1941.
- , *The Meaning of Truth*, New York 1996.
- Kirkham, Richard L. *Theories of Truth*, Cambridge 1992.
- Kunne, Wolfgang, *Conceptions of Truth*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- Lapoujade, David, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, Paris 2007.
- Mead, George Herbert, *Selected Writings: George Herbert Mead*, Ed. Andrew J. Reck 1981.
- Misac, C.J., *Verificationism; Its History and Prospects*, New York 1995.
- Mulder, Dwayne H., Trout, J. D., Moser, Paul K., *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, Oxford University Press, New York 1998.
- Özlem, Doğan, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, İnkılab Kitabevi, İstanbul 1997.
- Pears, David, *Bilgi Nedir*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004.
- Randall, John Herman - Buchler, Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. Sos. Bil. Fak. Yayınları, İzmir 1982.
- Reid, Louis Arnaud, "Correspondence and Coherence", *The Philosophical Review*, Vol. 31, No. 1 (Jan., 1922), ss. 18-40.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Cornwell 2000.
- Ryan, James H., *An Introduction to Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1924.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Ş. Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Suckiel, Ellen Kappy, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame, IN 1984E.
- , William James'in Pragmatik Felsefesi, çev. Celal Türer, İstanbul 2003.
- , Heaven's Champion, William James's Philosophy of Religion, Indiana 1996.
- Topçu, Nurettin, "Hakikat Düşmanı Üç Felsefe", *Yarınki Türkiye*, İstanbul 1999.
- Tunalı, İsmail, *Felsefeye Giriş*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2009.
- Türer, Celal, "Pragmatizmin Doğruluk Evi", *Bilimname*, XVII, Kayseri, 2009/2, ss-165-185.
- , William James'in Ahlak Anlayışı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

Uzun, Erkan, Uzun, Serkan, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

Ülken, H.Ziya, *Yirminci Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1936.

Williams, John R., *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Ontario 1979.

Woozley, A. D., *Theory of Knowledge: An Introduction*, Hutchinson's University Library, London 1949.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2017

ARAŞTIRMA

## “Tehzîbü'l-Ahlâk” Eserlerinin Ahlâk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

Sibel Kandemir

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Öğrencisi

kandemirsibel@hotmail.com

Geliş Tarihi: 12.09.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 26.12.2017

Öz

Tarih boyunca ahlâk, her toplumda ve her dinde önem verilen bir konu olmuştur. Bu nedenle tüm eğitim sistemleri bireylerin ahlaki bakımdan geliştirilmesini temel bir ilke olarak benimsemektedir. Ülkemizde de Milli Eğitimin temel amaçları arasında ahlaklı nesillerin yetiştirilmesi yer almaktadır. Ancak bu hedefe ulaşabilmek ancak ahlak ile ilgili güçlü bir kuramsal altyapıya sahip olmakla mümkündür. Bu makalede ülkemizdeki ahlâk eğitimi ile ilgili araştırmalara bir katkı sunmak amacıyla Yahya İbn Adî (ö. 970) ve İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) “Tehzîbü'l-Ahlâk” adlı eserleri ahlak eğitimi açısından değerlendirilmiştir. Fârâbî ekolüne mensup ve ona çok yakın tarihlerde yaşamış bu iki filozofun eserlerinden hareketle insana ve ahlâka bakışları, eğitime verdikleri önem, ahlâk eğitiminde benimsedikleri yöntemler tespit edilmiş ve edinilen bilgiler günümüz ahlâk eğitiminin problemleri açısından yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Yahya İbn Adî, İbn Miskeveyh, ahlak eğitimi, insan, ahlak.

### **The Evaluation of “Tehzîbü'l-Ahlâk” Works in terms of Moral Education**

Throughout history, morality has been an important issue in every society and every religion. For this reason, all educational systems set targets for ethical maintenance of individuals. It is among the main purposes of National Education to train ethic generations in our country too. However, achieving this goal is possible with a strong theoretical background on ethics. In order to offer a contribution to the research on moral education in our country, the works of Yahya Ibn Adî (d. 970) and Ibn Miskeveyh (d. 1030) titled “Tehzîbü'l-Ahlâk” were evaluated in terms of moral education in this research. Based on the works of these two philosophers, who belonged to the Farabi school, have been determined their views of human beings and moral, importance of education and methods of moral education, then the information obtained has been tried to be interpreted in terms of the problems of today's moral education.

Keywords: Yahya İbn Adî, İbn Miskeveyh, moral education, human being, morality.

Atıf

Kandemir, Sibel, “Tehzîbü'l-Ahlâk’ Eserlerinin Ahlâk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Marife*, 17/2 (2017): 237-256.

## Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, birlikte yaşadığı insanlarla olan ilişkilerini düzenlemek, toplumda huzur ve barışı sağlamak için çeşitli sistemler geliştirmiştir. Bu sistemlerden biri olan ahlâk, inanç, düşünce, gelenek, adet ve yasalarla desteklenen ve toplum ile birey arasında ortak bir yaşam tarzı geliştirmeye yönelik kurallar bütünüdür.<sup>1</sup> Bu kurallar, eğitim ve öğretim yoluyla yeni nesillere aktarılmaya ve benimsetilmeye çalışılmaktadır. Yapılacak eğitimin amaç ve yöntemlerini belirleme, uygulanan eğitim etkinliklerini gözden geçirme, eleştirme ve denetleme görevini üstlenen eğitim felsefesi, ilgili olduğu diğer disiplinlerin bulgularından da faydalanmaktadır. Ahlâk felsefesi de eğitimin ilişkili olduğu alanlardan biridir. Günümüzde daha çok yöntemler üzerinde yoğunlaşan felsefî çabaların aksine geçmişte ahlâk, felsefî sistemlerin bir parçası olarak ele alınmıştır.<sup>2</sup>

Yunan felsefesinin İslam dünyasına girişine kadar İslam dünyasında ahlâk konusu Kur'an'ın emirleri çerçevesinde değerlendirilmiş ve ahlâk ilkeleri de Kur'an'dan hareketle ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Tefsir, Fıkıh, Tasavvuf ve Kelâm ilimlerinin ele aldığı konular içinde ahlâk konuları da yer almıştır. Bu disiplinlerden Kelâm ilminin temel hareket noktası Kur'an olmakla birlikte, Kur'an dışında başka delillerden de istifade etmiştir. Kelamın bu tutumunda, karşılaşılan farklı din ve kültürlerle karşı İslam inanç esaslarını savunma gayreti etkili olmuştur. Farklı kültürlerden ve aklı delillerden yararlanan kelam ekolleri içinde özellikle Mutezile, düşünce sisteminde ahlâka geniş bir yer vermiştir. Bu bağlamda genellikle kader ve insan iradesi gibi kelâmî konular hem dinî hem de ahlâkî boyutları ile tartışılmıştır. Tasavvufta ise nefsi kötülüklerden temizleme ve nefsin arzularını sınırlandırma ameliyesi, ahlâkî bir eğitim metodu olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle dünyalık zevklerden uzaklaşıp, manevi lezzetlere ulaşma ahlâk eğitiminde bir hedef olarak kabul edilmiştir. Abbasî yönetiminin *Beytü'l-Hikme*'yi (830) kurarak eski kültürlerin ilmi birikiminden yararlanmak istemesi ve genellikle Süryanice ve Grekçe'den yapılan tercümele İslam dünyasını felsefe ile tanıştırmıştır.<sup>3</sup> Daha önce dini bağlamda ele alınan ahlâk konusu bundan böyle felsefî bir bakış açısıyla da yorumlanmaya başlamıştır. Ancak ahlak konusunu ele alırken Kelamcılarını dini metinleri temel aldığı, Müslüman filozofların ise genel olarak Yunan felsefesinin ahlâk anlayışı ile Kur'an'ın ahlâkî ilkelerini bağdaştırmaya çalıştığı görülmektedir.<sup>4</sup>

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî ahlâkla ilgili dört risâle yazmıştır. Bunlar: "Risale fi'l-ahlâk, Risale fi't-tenbih 'ale'l- fezâil, "Risale fi teshili sübüli'l-fezâil" ve "Risale fi'l-hîle li def'il ahzân"dır. Bu eserlerden ancak "Risale fi'l-hîle li def'il ahzân" günümüze ulaşmıştır. Kindî'nin ahlâkla ilgili görüşlerini " Risale fi'l-

<sup>1</sup> Aydın, İbrahim Hakkı, "Seküler Ahlak Bağlamında Din Ahlak İlişkisi" *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, 35 (2011), s. 1.

<sup>2</sup> Demir, Ömer, "Felsefe ve Din Eğitimi İlişkisinde Felsefî Kazanımlar", *Ekev Akademi Dergisi*, 64 (2015), ss. 197-199.

<sup>3</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 26.

<sup>4</sup> Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 19-29.

hudûd ve'r rusûm, el-kavl fi'n-nefis “ adlı eserlerinden de tespit etmek mümkündür. Kindî, ahlâkî erdemleri ruha ait olanlar ve davranışa ait olanlar olarak ikiye ayırarak ele almıştır. Ruha ait erdemleri de kendi içinde dörde ayırmıştır. Bunlar; hikmet, necdet, iffet ve itidâl'dir. Hikmet; düşünme gücünden kaynaklanan bir erdemdir. Hakikati bilme ve hayata geçirmeyi ifaden eden bu erdem teori ve pratiği birlikte yansıtmaktadır. Necdet; Kindî sonrası filozofların (ki bunlara İbn Miskeveyh ve Yahya İbn Adî de dâhildir) şecaat adını verdikleri cesur olmayı ifade eden erdemdir. İffet, bedeni her türlü tehlikelerden korumayı ifade eder. İtidal ise davranışların dengeli olmasını ifade eder. İtidal erdemi daha sonra gelen filozoflarca adalet olarak ifade edilmiştir.<sup>5</sup>

Kindî ahlâk ilmini mutluluğu kazanma ve mutsuzluktan kurtulma sanatı olarak değerlendirmiştir. *Def'ul-ahzân* adlı eserinde ahlâkî bir çeşit ruhsal tıp olarak değerlendirmiştir. Kindî'ye göre alışkanlıkların ahlâk üzerinde önemli bir etkisi vardır. O halde kişinin alışkanlıkları üzerinde durması ve alışkanlıkları yoluyla kendini eğitmeyi bir yöntem olarak benimsemesi gerekir. Alışkanlıkları yoluyla ahlâkını güzelleştirmek isteyen kişi kolaydan zora doğru bir yol takip etmelidir.<sup>6</sup>

Yahya İbn Adî'nin hocası olan Fârâbî, kendisinden sonra gelen filozoflar, kelimciler ve mutasavvıflar üzerinde büyük ölçüde etkili olmuştur. Genel felsefesi içinde ahlâk konusuna da yer veren Fârâbî, öğrencileri vasıtasıyla aralarında İbn Miskeveyh'in de olduğu çok önemli filozofların yetişmesine katkı sunmuştur.<sup>7</sup> Ahlâk alanında yazmış olduğu “*Tahsilü's-sa'âde*” ve onun devamı niteliğinde olan “*Tenbih 'alâ sebili's-sa'âde*” adlı eserlerinde Fârâbî'nin, ahlâk anlayışında mutluluğu esas aldığı görülmektedir. Ancak bu mutluluk sıradan insanların maddi şeylerde aradığı mutluluk değil, insan aklının manevi bir varlık olan faal akılla bütünleşmesidir.<sup>8</sup>

Fârâbî her insanın iyiye ve kötüye yatkınlığının eşit olduğunu söylemekle yaratılış itibariyle iyi veya yaratılış itibariyle kötü olma fikrini kabul etmemiş; aksine insanların ahlâkî potansiyelleri yönünden eşit olduklarını, ancak eğitim ve alışkanlıklar sonucu farklılaştığını savunmuştur.<sup>9</sup> Faziletlerin ancak ideal bir şehir hayatında ortaya çıkacağına inanan Fârâbî, insanların ya ikna edilerek ya da zorlanarak ahlâkî davranışlara yönlendirilebileceğini savunmaktadır. Bu noktada milletlerin terbiyesinden yöneticileri sorumlu tutan Fârâbî, devlet başkanını, ailesinden sorumlu olan babaya benzetmektedir.<sup>10</sup> İbn Miskeveyh de eserinde Fârâbî gibi insanların yapılarına uygun olarak ya eğitim ya da kanuni zorlama ile ahlâkî davranışlara alıştırlılabileceğini savunmuştur.<sup>11</sup> İbn Miskeveyh'in bu konuda Fârâbî'nin görüşlerinden etkilenmiş olması muhtemeldir.

<sup>5</sup> Kaya, Mahmut, “Kindî,” *DİA*, XXVI, 2002, s. 50.

<sup>6</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 298.

<sup>7</sup> Ülken, Hilmi Ziya- Burslav, Kivamettin, *Fârâbî*, Kanaat Kitabevi, ss. 36-37.

<sup>8</sup> Kaya, “Fârâbî”, s. 153.

<sup>9</sup> Kaya, “Fârâbî”, s. 153.

<sup>10</sup> Ülken-Burslav, *Farabi*, ss. 185-186.

<sup>11</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 155.



İslam düşüncesinde Fârâbî'nin takipçilerinden biri olan İbn Sînâ, felsefe ve ilim tarihçisi ve tabip olması yönüyle de Fârâbî'den farklı bir konuma sahiptir. Felsefenin bütün alanlarında eserleri bulunan İbn Sînâ, tabiyyât, ilâhiyât ve mantık alanlarındaki katkısıyla ön plana çıkmaktadır.<sup>12</sup> İbn Sînâ, takipçisi olduğu Fârâbî kadar felsefesinde ahlâk konularına geniş yer vermemesine rağmen *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât* gibi eserlerinde ve bazı küçük risalelerinde ahlâk konularına temas etmiştir. Yunan düşüncesinden etkilenen diğer İslam filozoflarında olduğu gibi İbn Sînâ'nın ahlâkla ilgili görüşlerini de felsefi (teorik) ve tasavvufi olarak ikiye ayırmak mümkündür.<sup>13</sup> Felsefi görüşlerinde daha çok nefsin tarifi ve nefsin güçlerinin sınıflandırılması üzerinde duran İbn Sînâ, ahlâkın duygu boyutunu eserlerinin daha çok tasavvufi konulara temas ettiği kısımlarında ele almıştır. İnsanın nihai gayesinin mutluluk olduğunu ifade eden İbn Sînâ nefsi; beslenme, büyüme üreme güçlerinin kaynağı olan *nebatî nefis*, hareket ve algı güçlerinin kaynağı olan *hayvanî nefis* ve bilme ve yapma güçlerinin kaynağı olan *insanî nefis* şeklinde üçe ayırmaktadır.<sup>14</sup> O, insanı mutluluğa götürecekt erdemleri, tıpkı Fârâbî gibi aşırı uçların ortası olarak kabul etmiştir. İffet, şecaat, hikmet ve adalet olmak üzere dörde ayırdığı erdemlerin önce toplumdan taklit edilerek öğrenildiğini, daha sonra da üzerinde düşünülerek bilinçli bir şekilde gerçekleştirildiğini ifade etmiştir.<sup>15</sup> Burada İbn Sînâ'nın, Fârâbî'den farklı olarak pratik ahlâktan, teorik ahlâka gidişe işaret ettiğini görmekteyiz. Aynı zamanda onun adetler yoluyla ahlâkın gerçekleştirilebileceği yönündeki fikirlerinden hareketle, ahlâkın değişebileceği ve doğuştan olmadığı düşüncesine sahip olduğunu ifade edebiliriz.

## 1. Yahya İbn Adî ve İbn Miskeveyh'in İnsana Bakışı

Her eğitim anlayışının temelinde insana bakış yer almaktadır. İnsana bakışın farklılaşması farklı eğitim anlayışlarının ortaya çıkmasının sebebidir. İnsanın nasıl tanımlandığı, onun nasıl eğitilmesi gerektiği sorusunun cevabını da büyük oranda belirlediği için öncelikle Yahya İbn Adî ve İbn Miskeveyh'in insana bakışını ele almak uygun olacaktır.

İnsana dair Yahya İbn Adî'nin sarf ettiği ilk söz, insanın düşünen bir varlık olduğudur. O, insanın yaratılmışların en şerefli olması, ancak kendisinde bulunan düşünme ve ayırt etme gücünü kullanarak seçim yapmasına bağlamıştır.<sup>16</sup> Benzer bir şekilde her varlığın yaratılış amacına uygun davranması ile mükemmelleştirdiğini belirten İbn Miskeveyh, insanın da kendine özel olan düşünce ve irade gücünü kullanması ile mükemmelleştirdiğini ifade etmiştir. Ona göre kim daha iyi düşünür, daha iyi seçim yaparsa insanlığı da bu ölçüde mükemmelleşmiş

<sup>12</sup> Durusoy, Ali, "İbn Sînâ (Felsefesi)", *DİA*, XX, 1999, s. 322.

<sup>13</sup> Aydın, Mehmet, "İbn Sînâ'da Ahlâk" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (17-20 Ağustos 1983), Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1984, ss. 117-118.

<sup>14</sup> Aydın, "İbn Sînâ'da Ahlâk", s. 118.

<sup>15</sup> Aydın, "İbn Sînâ'da Ahlâk", ss. 124-125.

<sup>16</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 4.

olur.<sup>17</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere her iki eserde de insanın düşünce ve irade gücüne ehemmiyet verildiği görülmektedir. İki filozof da yıllar sonra Kohlberg'in 1958'de ahlak gelişim teorisinin temelini aldığı ve basamaklara ayırarak incelediği bilişsel gelişime vurgu yapmaktadırlar.<sup>18</sup>

İnsanın güzel ahlâka ya mizacının/yaratılışının bir sonucu olarak herhangi bir gayret sarf etmeden ve eğitime gereksinim duymadan doğallıkla sahip olabileceğini ya da alışkanlık edinerek ahlâkını güzelleştirebileceğini söyleyen Yahya İbn Adî, insanların doğası hakkında ise kötümser bir tutuma sahiptir. Ona göre çoğu insanın doğasında baskın olan özellik kötülüktür.<sup>19</sup> Yahya İbn Adî'ye göre insanlar doğalarına göre şöyle sınıflandırılabilir:

1. Doğuştan kendisinde güzel huylar bulunanlar. Ancak bunlar az sayıdadır.
2. Doğuştan kendisinde güzel huylar bulunmamakla birlikte eğitim ve alışkanlıklar yoluyla güzel ahlâkı edinebilenler.
3. Doğuştan güzel huylara sahip olmamakla birlikte bir kısım güzelliklere sahip olabilenler.
4. Tabiatı çirkin olan ve eğitimin kendisine çare olmadığı insanlar.<sup>20</sup>

İnsanın doğasına yönelik Yahya İbn Adî'nin çizdiği bu kötümser tabloya İbn Miskeveyh'in eserinde rastlanmamaktadır. Ona göre insan düşünce gücünü iyi kullanamazsa yaratılışına uygun hareket etmemiş ve insanlık seviyesinden hayvanlık seviyesine düşmüş olur.<sup>21</sup> Görüldüğü gibi İbn Miskeveyh'in eserinde, insan hakkında peşinen verilmiş bir hükmün yerine, onun kendi yaptıklarının bir sonucu olarak kötü bir duruma düşeceği görüşü savunulmuştur. İnsan sahip olduğu arzularını aklın kontrolüne vermezse, arzularının esiri olacak ve onu diğer varlıklardan üstün kılan niteliklerini kaybedecektir. Benzer düşünceler Kant tarafından da dile getirilmiştir. Kant eğitimle ilgili düşüncelerinde insanın doğasında bulunan bazı eğilimlerin olduğunu ve bu eğilimlerin eğitimle aklın ilkelerine uygun yönlendirilmesi ile ahlâkî olgunluğa erişmenin mümkün olacağını savunmuştur.<sup>22</sup>

Ahlâkını olgunlaştırmayı isteyen insan, Yahya İbn Adî'ye göre, tutkularına esir olmayıp düşünerek davranışlarını seçmeli ve kendisine en üst ahlâki mertebeyi hedef edinmelidir. Ancak insan bu olgunluğa erişmeyi istiyorsa kendini eğitmeli ve kazanması gereken güzel vasıflar hakkında bilgi edinmelidir. Burada Yahya İbn Adî ahlaki olgunluğa erişmede eğitimin önemine ve rolüne dikkat çekmektedir.<sup>23</sup> İbn Miskeveyh'e göre, insanın mükemmelliği; bilme ve yapma gücü olarak ikiye ayrılır. İnsan bilme gücü ile varlıkların hakikatlerine ve en sonunda da

<sup>17</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 20.

<sup>18</sup> Çiftçi, Nermin, "Kohlberg'in Bilişsel Ahlak Gelişimi Teorisi: Ahlak Ve Demokrasi Eğitimi" *Değerler Eğitimi Dergisi* (1), s. 52.

<sup>19</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 8.

<sup>20</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 12.

<sup>21</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 21.

<sup>22</sup> Yayla, Ahmet, "Kant's View on Moral Education", *Ankara University, Journal Of Faculty of Educational Sciences*, 38/1 (2005), ss. 78-79.

<sup>23</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 4.

en mükemmel varlığın (Tanrı) bilgisine ulaşır. İnsanın yapma gücü ise işleri belli bir düzen ve sıraya koymasındır. İnsan irade gücüne göre işleri düzene koyarsa ahlâkî mükemmelliği elde eder.<sup>24</sup> Bu noktada hem Yahya İbn Adî'de hem de İbn Miskeveyh sergilenecek olan davranışların belirlenmesi aşamasında düşünmeyi ahlâki olgunluğun bir vasfı olarak kabul etmişlerdir.

Yahya İbn Adî, insanların ahlâklarının birbirinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bunun nedeni ise insanların eylemlerine yön veren nefsin güçlerinin her insanda farklı olmasıdır. Yahya İbn Adî'ye göre insanın davranışlarına yön veren nefsin üç temel gücü vardır. Bunlar; şehvânî nefis, gazabî nefis ve düşünen nefstir. Şehvânî nefis ve gazabî nefis diğer canlılarla insanların ortak özellikleri iken, düşünen nefis yalnız insana özgüdür.<sup>25</sup> Nefsin bu üç gücünü ayrı ayrı inceleyen Yahya İbn Adî, eserinde ilk önce şehvânî nefis üzerinde durmuş, insanların bedensel arzularının kaynağı olan şehvânî nefsin oldukça güçlü bir yönlendirici olduğunu belirtmiştir. Öte yandan o faziletleri elde etmek için yeme, içme ve cinsellik gibi arzuların kaynağı olan şehvânî nefsin kontrol altına alınmasının zorunluluğundan söz etmektedir. Çünkü eğer şehvânî nefis, insanın davranışlarını yönlendiren esas güç olacak kadar baskın olursa o zaman insan hayvanlara benzemeye başlayacaktır.<sup>26</sup> Yahya İbn Adî, insanın şehvânî nefsinin eğitilip, kontrol altına alınmaması durumunda kişinin iffetsizliğe sürüklenebileceğini söyleyerek insanın eğitime muhtaç bir varlık olduğunun altını çizmiştir. Böyle bir eğitimle insan, iradesini güçlendirecek, arzularını ihtiyacı olan durumlarda ve sınır belirleyerek gerçekleştirecek ve böylece kötü işlere sürüklenmekten korunmuş olacaktır.<sup>27</sup>

İnsanın yalnız bedensel arzuları olan basit bir varlık olmadığının altını çizen Yahya İbn Adî'ye göre insan şehvânî nefsinin yanı sıra öfkesinin ve cesaretinin kaynağı olan "gazabî nefis"e de sahiptir. Ancak öfke oldukça güçlü bir duygudur, zira insan öfkeli olduğunda yalnız düşmanlarına değil sevdiğilerine de zarar verebilir.<sup>28</sup> Bu bakımdan gazabî nefsin kontrol edilmesi ve ahlâk eğitiminden geçirilmesi bir zorunluluk arz etmektedir. Çünkü insanın bu nefsi ancak eğitimle kendi idaresine alması mümkün olabilir. Gazabî nefsinin eğiten insan, daha sakin, yumuşak huylu, mütevazı ve adil olmayı başarabilir. Böylece bu özelliğini gerektiği zaman ve iyi işlerde kullanabilir.<sup>29</sup> Şehvânî ve gazabî nefis diğer canlılarda da bulunmaktadır. Ancak nefsin yalnız insana has olan tarafı, hatırlama, ayırt etme ve düşünme gibi zihinsel faaliyetlerin kaynağı olan "düşünen nefis"tir. Ancak bu nefis insanlar için faziletlere (övuken davranışlara) sebep olabileceği gibi çirkinliklere de sevk edebilir.<sup>30</sup> İnsan bu özelliğini iyi yönde kullanırsa kendisini şehvânî ve gazabî nefsin etkisiyle sürüklenebileceği kötü işlerden koruyabilir. Düşünen nefsi tabiatı itibarıyla güçlü olan kimseler güzel alışkanlıklara sahip olabilirler. Ancak insan bu

<sup>24</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 43-44.

<sup>25</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 14.

<sup>26</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 14.

<sup>27</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 16.

<sup>28</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 18.

<sup>29</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 20.

<sup>30</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 20-22.

özelliğini kötü yönde kullanırsa riyakârlık, kurnazlık, hilekârlık gibi yerilen davranışlara da yönelebilir. Düşünen nefsi zayıf seviyede olan insanlar, genellikle kötü alışkanlıklara yönelirken orta seviyede bulunanlar ise hem iyi hem de kötü alışkanlıklara sahip olabilmektedirler.<sup>31</sup>

İbn Miskeveyh'e göre de insan ahlâkına yön veren nefsin, üç temel gücü vardır. Bunlar insanın düşünme ve ayırt etme gücü olan "melekî güç"; onu tehlikelere karşı koymaya yönlendiren sebu'î güç" ve insan bedeninin devamlılığını sağlamak için gerekli olan ve yeme içme gibi şeyleri arzulayan "behimi güç"tür.<sup>32</sup> Düşünen nefis, yaratılıştan eğitilmiş üstün bir nefistir. Öfke gücünün kaynağı olan sebu'î nefis ise tabiaten eğitilmemiş olmasına rağmen eğitilebilir. Bedensel zevklerin kaynağı olan behimi nefis ise yaratılış itibari ile eğitilmemiş olduğu gibi eğitilmeyi de istemez. Ona göre bu hayvani nefis ancak öfke gücü ile kontrol altına alabilir ve ona boyun eğdirilebilir.<sup>33</sup> İnsan, nefsinin bu üç özelliğinden dolayı ömrünün ilk yıllarında anne babasının kontrolüne, sonraki yıllarda ise kendini kontrole ihtiyaç duyar. Aynı şekilde insanın, kendini yönetmesi için ona doğru yolu gösterecek olan ilahi yasalara da (doğru dine) ihtiyacı vardır. Gerçek mutluluk bu ilahi yasalara uymakla elde edilir.<sup>34</sup>

Yahya İbn Adî'ye göre, insanlar birlikte vakit geçirdikleri insanların ahlâkından etkilenme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla insanlar güzel ahlâklı insanlarla bir arada bulunarak iyi alışkanlıklar kazanabilir. Örneğin eğer çocuklara, gençlere ya da topluma yön veren insanlar kötü ahlâklı kişilerse onlardan etkilenen bu kesimlerin ahlâkı da bozulacaktır.<sup>35</sup> Bu görüşleri ile Yahya İbn Adî, eğitimde sık sık dikkat çekilen, öğrenme süreçlerinde sosyal çevreden etkilenme ve çevre yoluyla öğrenmeye dikkatleri çekmektedir.

Genel olarak baktığımızda Yahya İbn Adî, ahlâki bir varlık olarak insanı, onu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliği olan düşünen bir varlık olmasıyla tanımlar. İnsanların ahlâki davranışlarının arkasında doğuştan getirdikleri mizaçlarına vurgu yapan Yahya İbn Adî, eğitimin insanlar üzerindeki etkisini de dile getirmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere, insan tabiatının genel olarak kötü olduğunu düşünen Yahya İbn Adî, bu kötümserliğini bazı insanlara eğitimin de fayda vermeyeceği düşüncesini savunacak kadar ileri götürmüştür. Yahya İbn Adî'ye göre sosyal bir varlık olan insan, çevresinden büyük ölçüde etkilenmektedir.<sup>36</sup> Ancak o, ahlâken iyi insanların örnekliği ile yetişen insanların güzel ahlâk sahibi olacağını savunmakla birlikte insanların kendi doğalarına uygun çevrelerde bulunmayı tercih ettiklerini de ifade etmekte ve bu hususta da insanın tabiatına vurgu yapmaktadır.

İnsanın, hem bedensel hem de nefsanî özellikleri olan bileşik bir varlık olduğunu belirten İbn Miskeveyh'e göre hayvanlarda da bulunan basit arzularının

<sup>31</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 22.

<sup>32</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 22-23.

<sup>33</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 54.

<sup>34</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 94-95.

<sup>35</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 24.

<sup>36</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 24.

yanı sıra onu en yüce varlığa (Tanrıya) ulaştıracak mükemmel bir cevheri de vardır. İnsan yalnız kendine has olan düşünce gücüyle tercih ettiği eylemleri gerçekleştirirse gerçek mutluluğa kavuşabilir.<sup>37</sup> Gerçek mutluluk, İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi, Tanrı'nın feyzini almaya yatkınlık kazanmaktır. Düşünen nefsinin güçlendiren insan olgunluğa erişebilir. Bunun için insanların nefsin en alt basamağından başlanarak eğitilmesi gerekir. Buradan hareketle İbn Miskeveyh'in eğitim de basitten karmaşığa doğru, bir tedriciliğe vurgu yaptığını ifade etmek mümkündür.

## 2. Yahya İbn Adî ve İbn Miskeveyh'in Ahlâka Bakışı

Yahya İbn Adî'nin ve İbn Miskeveyh'in ahlâk eğitimine yaklaşımlarını ortaya koymak için öncelikle onların genel olarak ahlâkı nasıl değerlendirdiklerini, ahlâkın kaynağı olarak neyi/neleri gördüklerini, insanların farklı ahlâka sahip olmalarını nasıl izah ettiklerini tespit etmek gerekmektedir.

Yahya İbn Adî ahlâkı; "*insanın düşünüp tetkik etmeden kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu, nefsin bir hali*" şeklinde tanımlamıştır.<sup>38</sup> Bu tanımın daha iyi anlaşılması için "nefs" kavramıyla neyin kastedildiğini ifade etmemiz gerekmektedir. Bakıldığında hem İlkçağ hem de Ortaçağ felsefe anlayışında nefis kavramının, "bitki ve hayvan türlerindeki canlılığın yanı sıra insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız manevi bir cevher" şeklinde çok kapsamlı bir terim olarak kullanıldığı görülmektedir. Yahya İbn Adî'nin hocası İslam filozofu Fârâbî'ye göre ise insan nefsi; besleyici (el-gâzi), duyumsayan (el-hâsse), hayal eden (el-mütehayyil), arzulayan (el-nüzuî) ve düşünen (el-nâtık) olmak üzere beş cüzden oluşmaktadır.<sup>39</sup> Yahya İbn Adî, hocası Farabî tarafından beş cüze ayrılan nefsi, üç cüz olarak ifade etmiştir. Yahya İbn Adî, Farabî tarafından hayal eden, duyumsayan ve düşünen nefis olarak üç ayrı cüz olarak ifade edilen nefsin güçlerini yalnız "düşünen nefis" olarak tek bir cüzde toplamıştır.

İbn Miskeveyh de tıpkı Yahya İbn Adî gibi, ahlâkın insanlarda farklılık göstermesine gerekçe olarak insan nefsinin göstermiş ve eserinin birinci bölümünde bu konuyu uzun uzun tetkik etmiştir. Ona göre nefis, bir cisim olmadığı gibi bir cismin parçası da değildir. Nefis, bedeninin tabiatından farklı ve üstündür. Ona göre nefsin bu üstünlüğünün işareti, onun bedenî arzularından uzaklaşıp, ilahi varlığı aramaya duyduğu istektir.<sup>40</sup>

Bazı insanlarda ahlâkın (güzel ahlâkın) doğa ve mizaç olarak bulunduğunu belirten Yahya İbn Adî, bazı insanlarda ise bunun ancak çaba ile elde edileceğini söyleyerek ahlâkı, doğuştan getirilen ve sonradan kazanılan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İnsan doğası hakkında eserinde genel olarak kötümser bir tablo çizmesine rağmen o, "cömertlik, yiğitlik, iffet, adalet gibi birçok güzel huyun insanların çoğunda doğal olarak bulunduğunu söyleyerek genel çizgisinin dışına

<sup>37</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ss. 13-72.

<sup>38</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 8.

<sup>39</sup> Görkaş, İrfan, "Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 50 (2013), s. 295.

<sup>40</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ss. 13-16.

çıkılmaktadır.<sup>41</sup> İbn Miskeveyh de tıpkı Yahya İbn Adî gibi insanlarda mizaçtan kaynaklanan tabîî bir ahlâkın yanı sıra, bir de eğitimle kazanılan bir ahlâkın olduğunu savunur. İbn Miskeveyh'e göre herkes eğitimle güzel ahlâk sahibi olabilir.<sup>42</sup> Bu eğitim ise insanın en basit yönünden en üstün yönüne doğru aşağıdan yukarıya doğru bir seyir izlemelidir. Yani önce insanın yeme, içme arzusu, sonra öfke duygusu ve son olarak da insanın en üstün özelliği olan düşünme gücü eğitilmelidir.<sup>43</sup> İbn Miskeveyh insanın çocukluğundan yetişkinliğine doğru seyreden gelişim çizgisine paralel bir ahlâk eğitim yöntemi tavsiye etmiştir. Gelişim dönemine paralel olarak ilk önce beslenme gücünün (şehvanî nefis), öfke gücünün (gazabî nefis) ve diğerlerinden daha geç olgunlaşan düşünce gücünün sırasıyla eğitilmesi gerektiğini savunmuştur. İbn Miskeveyh'in savunduğu bu yöntem, eğitimin yaşa ve ihtiyaca göre olması ve basitten zora doğru olması ilkelerine uygundur.

Ahlâkını olgunlaştırıp yetkinlik seviyesine ulaştırmak isteyen insanların ahlâk hakkında bilgi sahibi olmaları gerektiğini savunan Yahya İbn Adî'ye göre ahlâk; sahip olan kişiyi gıpta edilecek bir konuma çıkaracak olan güzel ahlâk ve kişiyi nefret edilecek hale düşüren kötü ahlâk olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.<sup>44</sup> Ona göre insanın güzel ahlâk olarak görülen davranışları kendinde toplaması ve kötü ahlâk olarak nitelendirilen davranışlardan da uzak durması, onu olgunluğa ulaştırır.<sup>45</sup> İnsanların ahlâkının farklı olmasını nefsin üç temel gücüne bağlayan Yahya İbn Adî'ye göre bu güçler her insanda farklı düzeylerde etkin olduğu için, insanların ahlâkı da farklı olmaktadır.<sup>46</sup> Nefsin sözü edilen üç gücü, daha önce de ifade ettiğimiz şehvanî nefis, gazabî nefis ve düşünen nefistir.

Şehvânî nefis, insanın haz ve arzularının kaynağı olan nefistir. Bu nefsin itici gücüyle insanlar yeme-içme ve cinsel arzulara yönelirler. Ancak bu nefsin insanı tümüyle kontrol altına alması onu günahkârlığa ve utanmazlığa sürükleyebilir. Hırsızlık, iffetsizlik ve hıyanet gibi kötülüklerin arkasında bu nefsin yönlendirdiği arzulara duyulan aşırı sevgi yer almaktadır.<sup>47</sup>

Nefsin güçlerinden biri kişiyi ileri atılmaya (cüretkârlığa), saldırganlığa, zarar vermeye, güç kullanmaya yönlendiren güç ise gazabî nefistir. Ancak gazabî nefsin baskın olduğu kişiler bu gücü yalnız düşmanları üzerinde değil, dostları üzerinde de kullanabilir ve sonrasında pişman olacağı işler yapabilir. Bu gücün kontrol altında tutulması durumunda ise yumuşak huylu olmak, adil olmak ve liderlik gibi güzel sonuçlar doğurur.<sup>48</sup>

Ahlâkın son hareket ettirici gücü düşünen nefistir. Düşünen nefsin insanın ahlâkında merkezi ve hükmedici bir konumda olması onu kötü fiillerden korurken; düşünen nefsin zayıf kaldığı durumlarda ise şehvânî ya da gazabî nefis ön plana

<sup>41</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk* s. 8.

<sup>42</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 36.

<sup>43</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 40.

<sup>44</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 6.

<sup>45</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 6.

<sup>46</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 14.

<sup>47</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 14-16.

<sup>48</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 18-20.

çıkmakta ve kişiye yön vermektedir. Ancak bu nefsin önem verilen bu özelliklerine rağmen Yahya İbn Adî'ye göre kendisinden kötü huylar da sadır olabilmektedir. Çünkü düşünen nefste yalan, hilekârlık, dalkavukluk, kötü niyet gibi kötü özellikler de bulunmaktadır.<sup>49</sup> Diğer iki nefsin kötülükleri hususunda düşünen nefsin güçlendirilmesini çare olarak gören Yahya İbn Adî, düşünen nefsin reziletlerinden nasıl korunulacağına dair bir açıklama getirmemiştir.

Ahlâkı iyi ve kötü olarak iki kısma ayıran Yahya İbn Adî, eserinin üçüncü bölümünde iyi ve kötü huyları tek tek ele almıştır. Bu bölümde iffet, kanaat, kötülükten korunma (*tasavvun*), yumuşak huyluluk (*hilm*), ağırbaşlılık (*vakar*), sevgi (*vüdd*), merhamet (rahmet), vefa, emanete riayet (*edaü'l-emane*), sır tutmak (*kitmanu's-sır*), tevazu, güler yüzlü olmak (*bışr*), doğru sözlülük (*sıdku'l-lehce*), iyi niyetli olmak (*selametü'n niyye*), cömertlik (*seha*), yiğitlik (*secaat*), iyilikte yarışmak (*münafese*), zorluklara sabır ( *es-sabru inde's-şedaid*), yüce gayelik (*izamu'l-himme*) ve adalet iyi huylar olarak ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Ancak onun iyi huyları ele alış biçimine baktığımızda, bu huyları her durumda ve herkes için iyi olarak değerlendirmedini görmekteyiz. Örneğin hükümdarların iyi niyetli olmasını, düşmanlarının hile ve ikiyüzlülüğünü fark etmelerini engelleyeceği ve bedeli ağır olabilecek sonuçlar doğurabileceği düşüncesiyle uygun görmemiştir. Cömertliği de herkesten çok hükümdarların sahip olması gereken bir ahlâk olarak görmüştür ki hükümdarlar bu sayede ordularını ve tebaalarını kendilerine bağlayabilsin. Sır tutmayı da en çok sultanların yakınlarında bulunan insanlara yakıştıran Yahya İbn Adî, ahlâki davranışların pratik sonuçlarından hareketle şartlara ve şahısların konumlarına göre ahlâki davranışları iyi ve kötü olarak nitelemektedir.<sup>51</sup> Sonuç olarak Yahya İbn Adî'nin bu konuyla ilgili yaklaşımının sonuç odaklı ve faydacı bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.

İyi huyları doğuracağı sonuçları da dikkate alarak ele alan Yahya İbn Adî, kötü huyları ise şöyle sıralamaktadır. İffetsizlik (*fücûr*), aç gözlülük (*şereh*), bayağılık (*tebezzül*), saldırganlık (*sefeh*), ciddiyetsizlik (*hark*), aşk, merhametsizlik (*kasave*), vefasızlık (*gadr*), hıyanet, sırrı ifşa etmek, büyükleme (*kibir*)), asık suratlı olmak (*abûs*), yalancılık (*kizb*), kötü niyetli olmak (*hubs*), cimrilik (*bulh*), korkaklık (*cübn*), haset, sıkıntılar karşısında aşırı kaygı (el-cezâ 'inde's-şidde), düşük gayelik (*siğaru'l -imme*) ve zulüm (*cevr*).<sup>52</sup> Yahya İbn Adî'nin yaptığı sınıflamaya baktığımızda kötü huylar olarak nitelendirilenlerin bir kısmının iyi huyların karşısında yer alan huylar olduğunu; bazılarının ise iyi huylardaki aşırılıkların bir sonucu olarak tanımlandığı görülmektedir. Kötü huyları da iyi huyları tasnif etme yönteminde olduğu gibi sonuçlarına göre değerlendiren Yahya İbn Adî, cimriliği kadınlarda, merhametsizliği askerlerde hoş görmekte, korkaklığı asker ve hükümdarlarda diğer insanlardan daha fazla yakışsız bulmaktadır.<sup>53</sup> Bu yaklaşımından hareketle, Yahya İbn Adî'nin ahlâk konusunda idealist bir yaklaşım

<sup>49</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 20-24.

<sup>50</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 26-38.

<sup>51</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 26-38.

<sup>52</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 38-48.

<sup>53</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 38-48.

sergilemediğini, aksine kişi ve konumuna realist bir değerlendirme yaptığını söylemek mümkündür.

İbn Miskeveyh, Yahya İbn Adî'den farklı olarak, faziletleri nefsin güçleriyle ilişkili olarak açıklamıştır. Ona göre behîmî (şehvanî) nefsin faziletleri, iffet ve cömertlik; öfke (gazabî nefis) gücünün faziletleri, yumuşak huyluluk ve yiğitlik; düşünen nefsin faziletleri ise hikmet ve bilgidir. Adalet ise hem Yahya İbn Adî hem de İbn Miskeveyh'e göre faziletlerin bir parçası değil, tüm faziletlerin birleşmiş halidir.<sup>54</sup> Yahya İbn Adî eserinde faziletleri özendirmek için sık sık onların insana kazandıracağı pratik faydalara dikkat çekmiştir. Hatta faziletleri doğuracağı sonuçlar yönünden yöneticilere ve halka göre farklı ele almıştır. İbn Miskeveyh ise, Yahya İbn Adî'nin tersine, sonucunda bir şey elde etmek amacıyla faziletlerin yapılmasını gerçek fazilet olarak görmemektedir. Ona göre gerçek fazilet, yerli yerinde ve akla uygun yapılan davranışlardır.<sup>55</sup> Ona göre ahlâki faziletler insanlar arası ilişkilerin devamlılığı için konulmuştur ve gerçek anlamda ancak toplum içinde hayat bulur. Bu bağlamda toplumdan kaçıp, yalnızlığı tercih etmek gerçek fazilet değildir.<sup>56</sup> Görüldüğü gibi ahlâk eğitiminde tasavvufî akımlarda önemli bir yer tutan uzlet ve inziva gibi uygulamalar İbn Miskeveyh tarafından hoş görülmemiştir.

### 3. Yahya İbn Adî ve İbn Miskeveyh'in Eğitime Bakışı

Eserlerinde eğitim ile ilgili başlıklar açmaları ve bu başlıklar altında konuyla ilgili tahliller yapmaları Yahya İbn Adî ve İbn Miskeveyh'in ahlak eğitimine verdiği önemi ortaya koymaktadır. Her iki müellife göre de ahlâkın güzelleştirilmesi için eğitim zorunludur. Eserinin dördüncü bölümünde "*Ahlâk Eğitiminin Zorunluluğu*" başlığı altında eğitime bakışını ortaya koyan Yahya İbn Adî'nin düşüncesine göre eğitim, ahlâkın güzelleştirilmesi yolunda zorunlu bir çabadır. Çünkü insan kendisini eğitip, nefsin kontrol altına almazsa kötü huylardan korunması mümkün değildir. İnsanların gerçek değerlerini gösteren faziletler ancak edep eğitimi ile kazanılabilir.<sup>57</sup>

Güzel ahlâk için eğitimin zorunluluğundan söz eden Yahya İbn Adî ahlâk eğitiminde yapmış olduğu nefis taksimine paralel bir yöntem sunmaktadır. Ona göre ahlâk eğitiminde temel ilke nefsin arzu ve öfke gücünü tedrici olarak nefsin düşünce gücüne boyun eğdirmektir. Bu temel ilkedен hareket eden Yahya İbn Adî, şehvânî, gazabî ve düşünen nefsin eğitimini ayrı ayrı ele almaktadır.<sup>58</sup> Ona göre insana, şehvanî arzuları ortaya çıktığında onu kontrol altında tutması gerektiği hatırlatmalıdır ve böylece şehvanî nefsi düşünce gücünün kontrolüne vermesi sağlanmalıdır.<sup>59</sup> Günümüzde Yahya İbn Adî'nin bu önerisini motivasyon kavramı ile açıklamamız mümkündür. Ancak motivasyon insanı harekete geçirme ve

<sup>54</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 98.

<sup>55</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 100.

<sup>56</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 150.

<sup>57</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 52.

<sup>58</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 56.

<sup>59</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 58.



mücadele azmini güçlendiren bir etken olmakla birlikte hedefe ulaşmak için tek başına yeterli bir unsur değildir. Bundan dolayı Yahya İbn Adî, nefsin arzuları bayağı bir şeye yöneldiğinde, kişinin bu arzusunu razı olunan bir yöne çevirmesi gerektiğini ve nefsi rahata erinceye kadar bu davranışı tekrar etmesini gerektiğini tavsiye etmektedir. Zira bu şekilde yapılacak olan tekrarlar, alışkanlığa dönüşerek kişide kalıcı hale gelebilir.<sup>60</sup> İnsan doğasından kaynaklanan bu tür arzuların yok edilmesi mümkün olmadığına göre, bunların insanı istenmeyen yollara götürmesine engel olmanın en doğru ve en etkili yolu, bu arzuyu iyi bir yöne kanalize etmektir. Zira kişi bu yolla hem içten gelen bu arzuyu tatmin etme hem de kendini hoş görülme bayağı işlerden ve huylardan koruma imkânı bulmuş olur. Ancak bunun gerçekleşmesi bir süreç ve tekrar meselesidir. Çünkü eğitimde kalıcılığı sağlayan en önemli husus tekrar olgusudur.

Şehvânî nefsin eğitiminde zâhitler, râhipler, münzevîler, vâizler ve takva sahipleri gibi insanlarla bir arada bulunmak Yahya İbn Adî'ye göre çok faydalı olacaktır. Çünkü bu insanlar nezdinde, iffetli olmak övgüye lâyıktır, iffetsizlik ise hor görülmektedir. Böyle insanlarla bir arada bulunmak, kişiyi toplumda saygı duyulan bu insanlara gıpta etmeye, toplumdaki dışlanmamak için nefsinin kötü fiillerden korumaya, güzel ahlâklı olmaya zorlar.<sup>61</sup> Bu yüzden toplumda saygı duyulan kişileri taklit ederek ve onlarla özdeşim kurarak öğrenme yöntemine Yahya İbn Adî tarafından vurgu yapılmaktadır.

Şehvânî nefsin eğitiminde yakın durulması gereken şahıslar ve ortamlar olduğu gibi kişinin uzak durması gereken ortamlar da vardır. Kişinin şehvânî nefsi eğitmesi için bu arzuyu tahrir edecek ve düşünce gücünü zayıflatacak sarhoşluk sebebi içkiden<sup>62</sup> ve içkinin içildiği mekânlardan uzak durması gerekir ki, tek başına bu mekânlarda bulunmak bile insanı içmeye teşvik etmeye yeterlidir.<sup>63</sup> İçkinin yanı sıra Yahya İbn Adî'ye göre şehvânî nefsi tahrir eden bir diğer şey de müzik dinlemektir. Çünkü müzik insan üzerinde etkilidir. Özellikle müziği güzel ve süslü kadınlardan dinlemek daha tahrir edicidir. Şehvânî nefsinin eğitimi isteyen kişi müzikten uzak durmalı ya da nefsi tahrir etmeyen müzik türlerini dinlemelidir.<sup>64</sup> Yahya İbn Adî, içki ve tahrir edici bazı müziklerin şehvani nefsi güçlendirerek insan üzerinde gereğinden fazla etkili olması endişesini taşımaktadır. Şehvânî nefsin eğitimi, bu nefsin insanda uyandırdığı tüm bedensel arzuları dikkate alarak yapan Yahya İbn Adî insana, yeme-içme arzusunu da kontrol etmesi için de önerilerde bulunmaktadır. Ona göre yemeğin amacının açlığı gidermek olduğu unutulmamalı ve zevk aracı haline dönüştürülmeden bu arzu orta halli sofralarda tatmin edilmelidir.<sup>65</sup>

Şehvânî nefsinin eğitimi iffeti elde etmek isteyen kişinin açgözlü, utanmaz ve iffetsiz insanların içine düştükleri kötü halleri, kendisi için bir ibret vesilesi olmak

<sup>60</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 58.

<sup>61</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 58.

<sup>62</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 58.

<sup>63</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 60.

<sup>64</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 60.

<sup>65</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 60.

üzere aklında tutması gerekir.<sup>66</sup> Bu konuya yaklaşımından anladığımız kadarıyla Yahya İbn Adî, râhip ve zâhî gibi insanların olumlu örnekliliğinden istifade ettiği gibi açgözlü ve iffetsiz insanların olumsuz örnekliliğini de bir faydaya dönüştürmüş ve insanların girdikleri bu kötü yollarda onları bekleyen akıbetleri göstererek onları sakındırma yöntemine başvurmuştur.

Şehvânî nefsin eğitiminde genel yaklaşımını nefsin iyi ve hoş alışkanlıklarla eğitilmesi şeklinde ifade eden Yahya İbn Adî, gazabî nefsin eğitimini de ayrı bir başlık altında incelemiştir.<sup>67</sup> Öfke, şiddet ve insanlara üstün gelme arzusunun kaynağı olan gazabî nefsin eğitiminde kişiye, şehvânî nefsin eğitiminde yaptığı gibi, öfkesinin kendisine galip geldiği kişilerde görülen çirkin şeyleri göz önüne getirmesi tavsiyesinde bulunmaktadır. Zira bu insanda bir tiksinti uyandıracak ve öfkeli anlarında daha kontrollü olmasını sağlayacaktır.<sup>68</sup> Gazabî nefsin sebep olabileceği intikam almada aşırıya gitmenin önüne geçmek hususunda Yahya İbn Adî, kişinin düşmanın yerine kendisini koyarak ona verilecek en uygun cezayı belirlemesini tavsiye etmektedir. Çünkü insan, öfkesinin etkisiyle düşmanına hak ettiğinden fazla karşılık verip, haksızlık yapabilir.<sup>69</sup> Günümüzde karakter eğitiminde sıkça vurgu yapılan ve empati olarak adlandırılan bu yöntem kişinin ahlaki gelişimine olumlu katkılar sağlayacaktır.

Yahya İbn Adî, gazabî nefsin eğitiminde empati kurmayı önermekte; savaştı ve saldırgan kişilerle bir arada bulunmaktan, silah taşımak ve savaş alanlarında bulunmaktan uzak durmayı tavsiye etmektedir. Zira bu tür ortamlar insanın kalbini katılaştırır, merhamet duygusunu yok eder.<sup>70</sup> Gazabın karşıtı olan merhametin canlı tutulmasını, öfkenin kontrol altına alınmasında bir yöntem olarak benimseyen Yahya İbn Adî, karşıt duygulardan faydalanarak ahlâk eğitimi yapmanın mümkün olduğunu bize göstermiştir. Onun savaş alanlarından uzak durmak dışında bu konudaki diğer bir önerisi sarhoşluktan kaçınmaktır. Zira sarhoşluk hem şehvânî hem de gazabî nefsi tetikleyen bir güçtür.<sup>71</sup> Sarhoşluk hem gazabî nefsi güçlendiren hem de düşünce gücünü de zayıflatan bir unsur olduğu için, kişinin öz kontrolünü kaybetmesine sebep olmaktadır.<sup>72</sup> Düşünerek hareket eden, yapacaklarını hesap ederek yapan insan, gazabî ve şehvânî nefsinin kendisini kötü yollara sürüklemesinden korunmuş olur. Düşünmeksizin iş yapmamak kişide tabi bir huy haline gelirse öfke ve arzusunun elinde oyuncak olmaktan kurtulmuş olur.<sup>73</sup>

Yahya İbn Adî'nin bu konuda dikkat çektiği diğer bir nokta da şudur: İnsan ahlâkının güzelleştirilmesi için yapılması gereken en önemli şey düşünen nefsin güçlendirilmesidir. Bunun için bireyin akli ilimlerle meşgul olması gerekir. Çünkü düşünen nefsi güçlü bir kimse diğer iki nefsi yönetme, çirkin işlerden uzak durma

<sup>66</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 62.

<sup>67</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 62.

<sup>68</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 62-64.

<sup>69</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 64.

<sup>70</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 64.

<sup>71</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 66.

<sup>72</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 58.

<sup>73</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 66.

ve ahlâkını güzelleştirme imkânı bulur.<sup>74</sup> Ona göre ahlâkını güzelleştirmek isteyen kişi ahlâk, siyaset ve hakikat kitaplarını araştırmalıdır. Zira insan eşyanın hakikatini idrak ederse, asil bir nefse sahip olur. Düşünen nefsi güçlendirmenin yollarından biri de insanın ilim ehli kişilerle birlikte olmasıdır. Ayrıca kişinin incelikli düşünmeye çalışması, güzel ve çirkin işlerin hangisinin daha faydalı ve kazançlı olduğunu, hangisinin daha övgüye değer olduğunu görmeye çalışması bu konuda ona önemli katkılar sağlayacaktır.<sup>75</sup>

Ahlâk eğitiminin hedefi olarak Yahya İbn Adî, kalıcı olan ve azmedilmeye değer olan faziletleri göstermektedir. Ona göre, ahlâkını güzelleştirmek isteyen kişi bu faziletlerin en üst seviyesini hedeflemelidir. Çünkü hedef büyük olursa o hedefe ulaşılmasa dahi iyi bir neticeye varmak mümkündür. İnsanın ahlâkını eğitmesi için tedrici bir yolla faziletleri elde etmesi gerekir. Bu eğitim yöntemine sadık kalınmalı ve güzel davranışlar huy haline dönüşüncüye kadar ısrarla tekrar edilmelidir.<sup>76</sup> Buraya kadar yaptığımız incelemeler de göstermektedir ki Yahya İbn Adî'nin eğitimle ilgili tüm önerileri ahlâkını eğitmek isteyen şahsın kendisine yöneliktir. Bu önerilere bakıldığında yetişkin bir insana, en azından âkil bâliğ bir kişiye seslenildiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Yahya İbn Adî'nin ahlâk eğitiminde kişinin kendisini muhatap olarak gördüğünü, eserinde çocukları ve gençleri eğitmek isteyen ebeveyn yahut eğitimcilere yönelik bir yöntem önerisine rastlamadığımızı söyleyebiliriz.

İbn Miskeveyh ise eserinin ikinci bölümünde gençlerin ve çocukların eğitimini ele almıştır. Eğitimde erken yaşların önemine dikkat çeken İbn Miskeveyh, çocukları yetiştirme kurallarını da açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre yaratılıştan huyları iyi olmayan ve eğitimi de ihmal edilen insanlar, hayatları boyunca bu olumsuz çizgiyi devam ettirirler. Bu ahlâkın değiştirilebilmesi ise ancak eğitim ile sağlanabilir. İbn Miskeveyh, yetişkin insanlara, yalnız kendileri için değil çocuklarını da ahlâken eğitebilecekleri yöntemler sunmaktadır. Onun ahlâk eğitimine bakışı Yahya İbn Adî'nin bakışından daha kapsamlıdır.<sup>77</sup> Çocukların eğitimleri sırasında onlara karşı hoşgörü göstermesini isteyen İbn Miskeveyh, onların yalan söyleme, hırsızlık, kıskançlık gibi hatalarına karşı hemen cezalandırma yoluna gidilmemesini, sürekli eğitim yoluyla hatalarını azaltma yolunun tercih edilmesini tavsiye etmiştir.<sup>78</sup> İbn Miskeveyh çocuğun eğitimine, onun ilk eğilimi olan beslenme eğiliminden başlanmasını, daha sonra sırasıyla öfke ve düşünce gücünün eğitilmesini önermektedir. Çocukların yeme içmeye aşırı düşkünlük hususunda uyarılmalarını istemiştir. Onların yanında iyi insanların övülmelerini ve iyi bir davranışta bulduklarında övülerek iyiliklerinin pekiştirilmesini öğütlemiştir.<sup>79</sup> Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere İbn Miskeveyh, çağdaş ahlak gelişim teorilerinde genel kabul gören çocukların gelişim

<sup>74</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 66.

<sup>75</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 68-70.

<sup>76</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 72.

<sup>77</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 38-72.

<sup>78</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 59.

<sup>79</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 58.

özelliklerine göre eğitilmesi, davranışlarının olumlu yönlerine dikkat çekilmesi, olumlu örnekliklerle desteklenmeleri, cezalandırma ve baskıdan kaçınma gibi ilkelere vurgu yapmıştır.<sup>80</sup>

Eserinde yemek yeme, giyinme, oturup kalkma gibi çocuğun ahlâk eğitimine temel olacak konularda ayrıntılı bilgiler veren ve beden eğitimi zihnin eğitimi ile ilişkili gören İbn Miskeveyh, beden uyuşukluğunun, zihin uyuşukluğunu da beraberinde getireceği düşüncesine sahiptir. Bundan dolayı insanların hareketli, dinamik, zorluklara karşı dayanıklı olarak yetiştirilmelerinin, insana has olan düşünce gücünü de geliştireceğine inanmaktadır.<sup>81</sup> Bu düşüncelerinden, İbn Miskeveyh'in pratik ahlâktan teorik ahlâka geçişi mümkün gördüğünü anlamaktayız. O, ahlâki davranışların pratik uygulamalarının yeterince tekrar edilmesi durumunda insan zihninde de bir karşılık bulabileceğini, yani bilinçsiz taklitten bilinçli tercihe doğru bir gelişme gösterebileceğini savunmaktadır. Yani ebeveyn, öğretmen ve sosyal/dinî normlarla sağlanan dışsal kontrolün zamanla içselleştirileceği ve bireyde otokontrolün sağlanabileceğini ifade etmektedir.

Nefsini eğitmek isteyen kişiye bir yöntem sunmak isteyen İbn Miskeveyh, ona şehvet ve öfke gücünün ancak ihtiyaç halinde ve aşırıya kaçmadan tatmin edilmesini ve bu güçlerin kendisini yönetmelerine izin vermemesini öğütlemiştir. Ona göre insan bu güçleri kullanmada aşırıya giderse kendi kendini cezalandırmalıdır. Örneğin yemeğe aşırı düşkünlük baş göstermişse perhize yönelmelidir.<sup>82</sup> İbn Miskeveyh'e göre, güzel ahlâki amaç edinen kişi, nefsin küçük alıştırmalarla daha büyük imtihanlar için dayanıklı hâle getirmelidir. Çünkü bu küçük alıştırmalarla nefsin arzularını kontrol etmeyi ve sabretmeyi öğrenen kişiler başkalarına zor gelen işlerin üstesinden gelebilirler.<sup>83</sup>

İbn Miskeveyh'e göre kişinin kendi kusurlarını görmesi, kendisine eleştirel bir gözle bakması ve nefis muhasebesi yapması ahlâk eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca insan, her zaman kendi kusurlarını görememe ihtimaline karşı hatalarını kendisine açıkça söyleyebilecek dostlarına bu konuda cesaret vermelidir. Dostları kendilerini uyardıklarında onlara güler yüzlü olmalı ve teşekkür etmelidir ki bu sayede kötülüklerini fark edip düzeltme fırsatına erişsin.<sup>84</sup> Nefsin eğitiminde araştırma, düşünme ve inceleme faaliyetlerine Yahya İbn Adî gibi İbn Miskeveyh de büyük önem vermiştir. Ona göre insan düşünme ve araştırmadan uzaklaşırsa aptallaşır ve iyiliklerden uzaklaşır. Bu bakımsan gençlerin fikir alanında eğitilmelerine önem verilmelidir.<sup>85</sup>

Yahya İbn Adî'nin eserinde dini emir ve yasaklar aracılığıyla ahlâkî eğitime yönelik bir bilgi bulunmazken, İbn Miskeveyh bu konuda âyet ve hadislerle yer vermiş ve ahlâkını güzelleştirmek isteyen insanlara Allah'tan korkmayı ve ona

<sup>80</sup> Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi", *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi*, 12 (2003), ss. 86-87.

<sup>81</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ss. 58-61.

<sup>82</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ss. 165-166.

<sup>83</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 167.

<sup>84</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ss. 168-169.

<sup>85</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ss. 158-159.

teslim olmayı tavsiye etmiştir.<sup>86</sup> Yine eserinde gerçek mutluluğun Allah'a yaklaşanlara mahsus olduğunu ifade eden İbn Miskeveyh'e göre insan bu konuda dinin rehberliğine ihtiyaç duymaktadır.<sup>87</sup>

İnsanlara güzel ahlâkın en üst mertebesini hedeflemeyi öğütleyen Yahya İbn Adî, bu hedefin ne olduğuna ilişkin bilgiler de vermiştir. Ona göre bu hedef, güzel huyları kendisinde toplamış olan yetkin insandır. Eserinin beşinci bölümünde yetkin insanın ve yetkin hükümdarın vasıflarını anlatan<sup>88</sup> Yahya İbn Adî'ye göre ahlâk eğitiminin hedefi yetkin insan mertebesine ulaşmaktır. Ona göre yetkin insan, tüm güzel huyların kendisinde görüldüğü ve çirkinliklerin bulaşmadığı kimsedir. Aslında bu mertebeye ulaşmak çok nadiren mümkün olmaktadır. Ancak bir ideal olarak da kabul edeceğimiz bu yetkin insanın vasıflarını bilmek ve bu vasıflara sahip olmayı hedef edinmek gerekir.<sup>89</sup> Öte yandan yetkin insan kendi huylarını dikkatli bir şekilde gözetleyen ve hatalarını görebilen kişidir. Yetkin olmayı kendisine hedef edinen ve bu uğurda tüm çabayı gösterenler çirkin davranışların küçük menfaatlerine aldanmaz ve güzel ahlâktan örnekleri sergilemekten büyük bir mutluluk duyarlar.<sup>90</sup>

Yahya İbn Adî'ye göre ahlak eğitiminin en üst hedefi olan yetkinliğe ulaşmanın en temel ilkesi hakikat arayışı içinde olmaktır. Bu arayış içinde olan insan bilgisini artırmaya, olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisini keşfetmeye çalışmalıdır.<sup>91</sup> Yetkin insan arzuları hususunda kendisi için aşırıya kaçmayan bir düzey belirlemeli ve güzel şeylerden mutlu olma yolunu seçmelidir. Arzularına düşkün insanlardan uzak durmalı ve şehvânî arzuyu kendisine düşman bellemelidir.<sup>92</sup> Yetkin insan, asalet ve cömertliği elde etmek için yeme içme hususunda ölçülü olmalı, yiyeceğinin fazlasını başkaları ile paylaşmalıdır. Arzularını yönetmek ve ahlâkını güzelleştirmek isteyen kişi malı mülkü küçük görmeli, maddi şeylere hak ettiğinden fazla değer vermemelidir.<sup>93</sup> Örneğin öfke insanı düşüncesizce hareket etmeye sevk eder ve saldırgan davranışlar sergilemeye yöneltir. Bu sebeple Yahya İbn Adî, insanın öfkesini yenmeye, şefkatli ve merhametli olmaya kendisini alıştırtmasını öğütlemiştir. Çünkü insan ancak akletme özelliği ile insandır. Bu nedenle insan öfkeyle değil akılla karar vermelidir.<sup>94</sup> Bu şekilde yetkin insan, iyilik yapmaya, kötülüklerden kaçınmaya gayret göstermeli ve kötülüklerin faydalarının geçici olduğunu bilmelidir.<sup>95</sup>

Eserinin tümünde hükümdarların sıradan insanlardan farklı olduğunu vurgulayan ve bazı vasıfları sıradan insanlarda iyi görmesine rağmen hükümdarlarda hoş görmeyen Yahya İbn Adî, yetkin hükümdarın vasıflarını ayrıca

<sup>86</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 53.

<sup>87</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 153-155.

<sup>88</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 74.

<sup>89</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 74.

<sup>90</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 74.

<sup>91</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 76.

<sup>92</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 76-78.

<sup>93</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 80-82.

<sup>94</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 88.

<sup>95</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 90.

açıklamıştır.<sup>96</sup> Ona göre yetkin hükümdar gerçek liderdir. Gerçek bir lider ahlâki faziletleri elde etme hususunda zirveyi hedeflemeli, daha azına razı olmamalıdır. Hükümdar ayıp ve kusurlarının kimseden gizli kalmadığını bilmeli ve ona göre hareket etmelidir. Etrafında dalkavuk insanları barındırmamalıdır. Aklına ve zekâsına güvendiği yakınlarından yahut sadık hizmetkârlarından kendisinde bulunan ayıp ya da kusurları bildirmelerini istemelidir. İyilikte en üst seviyeyi hedeflemeli ve bu yolda ilerlemelidir ki böylece gerçek liderliğe ulaşacaktır.<sup>97</sup>

İbn Miskeveyh'e göre ahlâki olgunluk için, insan sadece faziletlerin bilgisine sahip olmakla yetinmez, aynı zamanda bu faziletleri hayata geçirmeye çalışır ki böylece insan olarak çıkabileceği en üst seviyeye erişebilsin. Bu seviyeye ulaşmak isteyen insanlar kötülüklerden kaçınmalı, iyiliği istemeli, öğütlere kulak vermelidir. Ayrıca çok az insanın erişebildiği bu seviyeye ulaşmak için kişinin yaratılışının üstün ve huylarının iyi olması gerekmektedir.<sup>98</sup> Ahlâk eğitiminde bilgi ve uygulama birlikteliğinin önemine vurgu yapan İbn Miskeveyh, günümüzde sık sık eğitimde gündeme gelen ahlâki değerlerin hayata geçirilmesinin önemine işaret etmiştir.

## Sonuç

Ahlaka ve eğitime bakışlarını ele almaya çalıştığımız iki filozofun insanın doğasına ilişkin görüşlerinin bir birine oldukça yakın olduğu görülmektedir. Hem Yahya İbn Adî ve hem de İbn Miskeveyh kendi dönemlerinin düalist bakış açısını yansıtarak, insanı beden ve nefisten müteşekkil bir varlık olarak tanımlamış ve insanı diğer varlıklardan ayıran nefsin güçlerine dikkat çekmektedirler. Her iki filozof da insanı insan yapan özelliğin düşünme gücü olduğunu ifade etmektedirler. Onlar insan davranışlarını yönlendiren diğer arzuların düşünme gücünün emrine verilmesini ahlâk eğitiminin temeli kabul etmişlerdir. Ahlâkın güzelleştirilmesi sürecinde düşünce gücünü besleyen ilmi faaliyetlerin, zihni alıştırmaların ve irade alıştırmalarının önemli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Her iki filozof da insanların farklı ahlâka sahip olmalarını doğuştan getirdikleri özelliklerine, eğitim ve çevrelerinin farklı olmasına bağlamakla birlikte Yahya İbn Adî, İbn Miskeveyh'e nispetle insanın ahlâkının değiştirip değiştiremeyeceği hususunda daha kötümserdir. İbn Miskeveyh ise herkesin ahlâkının değişebileceğini düşünmektedir.

Ahlâk eğitimine ilişkin Yahya İbn Adî her şahsın kendi nefsi üzerinde etkin olabileceği düşüncesinden hareketle, özellikle faziletleri elde etmeye çalışan insanları muhatap almaktadır. İbn Miskeveyh ise çocuk ve gençlerin aileleri ve eğitimcileri tarafından eğitime tabi tutulması gerektiği görüşündedir. İbn Miskeveyh'in eserinde ahlâk eğitiminin metoduna ilişkin daha geniş bilgi bulmak mümkündür. O, ahlâk eğitimini birey ve toplum ve o topluma rehberlik eden hükümdarın görevi olarak belirtmekle, konunun siyasi ve toplumsal yönüne de

<sup>96</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk* ss. 90-98.

<sup>97</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 90-98.

<sup>98</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, ss. 153-155.

dikkat çekmiştir. Sadece bireyin iyiliği hedeflemesini yeterli görmemiş; bu konuda birey ve toplumu bir bütün olarak ele almıştır. Her iki filozof da ahlâk eğitiminin zor ve zaman alan bir süreç olduğu kanaatini taşımaktadır. Özellikle İbn Miskeveyh kolaydan zora, basitten karmaşığa doğru bir ahlâk eğitiminin önemine dikkat çekmiştir. Ahlâk eğitiminde çevrenin ve iyi örneklerin gerek yetişkin gerekse çocuk ve gençler üzerinde etkisine dikkat çeken filozoflar iyi bir çevrenin doğal bir eğitim ortamı olduğuna vurgu yapmışlardır.

Ahlâki faziletleri özendirmek amacıyla Yahya İbn Adî genellikle davranışların sonuçlarına dikkat çekme yolunu tercih etmiştir. Şahısların sosyal rollerine ve doğuracağı sonuçlara göre ahlâki değerlerini belirleyen Yahya İbn Adî, sıradan insanlar ile hükümdarların davranışlarını farklı değerlendirmektedir. İbn Miskeveyh ise davranışların sonuçlarına değil, ahlâki faziletlerin manevi derecesine önem vermiştir. İbn Miskeveyh, insanları, melekler katına erişmek ve mutlak iyi olan Tanrı'ya kavuşma ideali ile faziletlere özendirmektedir. İki filozofun ahlâk eğitimi açısından diğer bir farkı ise Yahya İbn Adî'nin dini bir referans vermemesine rağmen İbn Miskeveyh'in sık sık ayet ve hadisleri referans olarak almasıdır. İbn Miskeveyh ahlâk eğitiminde dini kuralların etkili olacağına inanmaktadır.

Son olarak, ahlâk eğitimi açısından incelediğimiz iki eserden çıkarılabilecek ve günümüz ahlâk eğitimine yol gösterici olacağını düşündüğümüz şu ilkelerin altını çizmek istiyoruz:

- Ahlâk; bilgi, duygu ve aksiyon başta olmak üzere çok farklı yönleri barındırdığı için yapılacak bir eğitimin tüm yönleri ile ahlâki kuşatıcı nitelikte olması gerekir.

- Ahlâkî fail olan insan, davranışlarına yön veren içsel saiklerle birlikte analiz edilmeli ve onun kendi nefsinin (benliğini) tanımaya imkân tanıyacak bir eğitimden geçirilmesi gerekmektedir. Zira Yahya İbn Adî'nin de ifade ettiği gibi insan sadece bedensel arzuları olan basit bir varlıktan ibaret değildir.

- Ahlâki olgunlaştırmada etkin olan düşünce ve irade gücü eğitilmelidir. Gerek Yahya İbn Adî gerekse İbn Miskeveyh düşünce gücünün etkinliğinin arttırılmasının faziletlere ulaşmadaki rolüne dikkat çekmişlerdir. Bunun için de çocukluktan itibaren iradenin gelişmesi için alıştırmalar yapılmasını gerekmektedir. Ancak bu alıştırmalar bireyin gelişim özelliklerine uygun olmalıdır.

- Ahlâkî ideallere erişme seviyesi, gerek doğuştan getirdiği özellikler, gerekse çevre ve kültürel etkiler sebebiyle, her insanda aynı değildir.

- İnsanın düşünce gücünü geliştirici ilimlerin öğretilmesi, ahlâkın olgunlaşmasına katkı sunacaktır.

- Ahlâk eğitimi bireyin tüm yaşamı boyunca devam eden bir süreçtir.

- Ahlâk eğitiminde dini ilkelerden ve dini motivasyonlardan yararlanılması güzel ahlâka ulaşmada pekiştirici bir güç olacaktır.

- Bireyin sosyal çevresinin ahlâkî gelişimi üzerindeki etkisi dikkate alınmalıdır. Bu sosyal çevrenin tüm bileşenleri, aile, okul, toplum ve hatta günümüzde birey üzerinde oldukça etkin olan medya ve iletişim araçlarının

uyumlu olması önemsenmelidir. Ahlâklı insan yetiştirme ideali tüm sosyal çevre unsurlarınca benimsenmelidir.

- Çocukları yetiştiren ebeveynler ve büyükler, davranışları dışsal cezalar aracılığıyla düzeltme yönteminden daha çok çocuğun vicdanî hislerine vurgu yaparak düzeltmeye gayret etmelidirler. Hataları üzerinde düşünmeleri sağlanarak onların içsel kontrollerini geliştirmelerine kapı aranmalıdır.

- Ahlâk eğitiminde iyi bir örneklik oluşturmanın, ahlâkî faziletlerin teorik bilgisini sunmaktan daha etkili olduğu unutulmamalıdır.

- Ahlâkı olumsuz etkileyecek, kötü ahlâklı kişiler, çirkin işlerin yapıldığı mekânlar ve içki gibi kötü alışkanlıklardan nesli korumak gerekmektedir.

- Bir davranışın kişinin ahlâkına yerleşmesi uzun zaman alan bir süreç işidir. Davranışın zorlanılmadan, doğallıkla yapılacak seviyeye ulaşması için düzenli alıştırmalar yapılmalıdır. Bu zorlu süreci de sabırla sürdürmek gerekmektedir.

## Kaynaklar

- Alper, Ömer Mahir, "İbn Sinâ", *DİA*, 1999, c. XX, ss. 319-322.
- Altıntaş, Ramazan, "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı", *C.Ü.İ.F.D.*, 2 (1998), ss. 237-249.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Seküler Ahlak Bağlamında Din Ahlak İlişkisi" *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, 35 (2011), ss. 1-23.
- Aydın, Mehmet, "İbn Sînâ'da Ahlâk" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (17-20 Ağustos 1983), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, ss. 117-118.
- Bayrakdar, Mehmet, "İbn Miskeveyh" *DİA*, c. XX, 1999, ss. 201-208.
- Çağrı, Mustafa, "Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri" *M.Ü.İ.F.D.*, 7(1989), ss. 220-241.
- Çelikkol, Suat, "Fârâbî'de Ahlak ve Ahlak Eğitimi", *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi*, 2010.
- Çiftçi, Nermin "Kohlberg'in Bilişsel Ahlak Gelişimi Teorisi: Ahlak ve Demokrasi Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1, ss. 43-77
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, "İbn Sinâ ve Felsefesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (17-20 Ağustos 1983), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984.
- Demir, Ömer "Felsefe ve Din Eğitimi İlişkisinde Felsefi Kazanımlar", *Ekev Akademi Dergisi*, 64, ss. 195-224.
- Deniz, Gürbüz "İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l-birr ve'l-ism)", *Diyanet İlmi Dergisi*, 50/1, ss. 229-243.
- Doru, Mehmet Nesim, "Yahya İbn Adî", *DİA*, 2013, c.43, , ss. 237-240.
- Durusoy, Ali, "İbn Sinâ (Felsefesi)" *DİA*, c.20, 1999, ss. 322-33.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Görkaş, İrfan, "Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru", *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 50 (2013), ss.289-304.
- İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh el-Hazin, *Ahlakî Olgunlaştırma (Tehzîbü'l-ahlâk)*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı, "Ebu Ali Miskeveyh İbn Miskeveyh el-Hazin", *Dâr'ul-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 10 (1928), ss.17-33.
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, c.12, 1995, ss. 145-162.
- Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risaleleri*, 3. Bs., Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi", *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi*, 12 (2003), ss. 69-87.
- Tokat, Latif, "Fârâbî Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/3 (2006), ss.133-157.
- Uludağ, Süleyman, "Nefis", *DİA*, c. XXXII, 2006, ss. 529-531.
- Ülken, Hilmi Ziya - Burslav, Kivamettin; *Fârâbî*, Kanaat Kitabevi, 1940.
- Yahya İbn Adî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî b. Hamîd b. Zekeriyâ, *Tehzîbul Ahlak*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.



Yayla, Ahmet, "Kant's View On Moral Education", *Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences*, 38, 1 (2005), ss.73-86.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2017

ARAŞTIRMA

## Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitimine Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı

Sezai Engin

Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Hadis Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

sezaiengin52@hotmail.com, sezaiengin82@gmail.com

Geliş Tarihi: 08.06.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 29.09.2017

Öz

Medrese eğitiminde Temel İslam Bilimleri ulüm-ı âliye olarak okutulmuştur. Kanunname, vakfiye ve diğer bazı verilere dayanılarak bu ilimlerin eğitiminde hangi eserlerin kaynak olarak kullanıldığı belirlenmiŐtir. Ancak araştırmalar, daha çok hoca-talebe ilişkisine dayalı olan medrese eğitiminde, ders hocasının resmî belgelerde yer alan kaynaklar yanında, yardımcı kaynaklar kullanılabileceğini göstermektedir. Bize göre müderrisler tarafından kaleme alınan şerh ve hâşiyeler yardımcı kaynak öğesinin en iyi örnekleridir. Ayrıca bu telif türleri, tadrıs faaliyetinin hocanın ilmî verimliliğine olan katkısı olarak da değerlendirilebilir. Müfredâtlar ile ilgili çalışmaların verilerine göre medreselerde hadis eğitimi bazı metin kitapları ve birkaç usûl eseri ile verilmiştir. Ancak müfredâta yer almamasına rağmen hadis dersi veren müderrisler tarafından telif edilen şerh ve hâşiyeler, medresedeki hadis eğitiminin en önemli yardımcı kaynakları olmuşlardır. Müfredâttaki temel eserlerin daha iyi anlaşılmasına yönelik bir çabanın ürünü olan bu eserler, derslerin kalitesini artıran birer materyal mahiyetini almışlardır.

Anahtar kelimeler: Şerh, Hâşiye, Medrese, Eğitim, Hadis

### **An Intellectual Contribution to the Hadith Education in the Ottoman Period Madrasahs: Commentary and Gloss Writing**

Basic Islamic Sciences is taught as ulüm al-aliyah in the education of the madrasah. Based on the law the foundation and some other evidence it was determined which works were used as resources in the education of these sciences. However, the studies shows that in the madrasah education which is mostly based on teacher-student relationship, the lesson teacher can use auxiliary resources besides the resources in official documents. In our opinion commentaries and glosses written by teachers are the best examples of the auxiliary resource item. Also these types of copyrights can also be interpreted as the contribution of the education activity to the teacher's scientific productivity. According to the studies about the curriculum hadith education is given with some text books and a few methodological works in madrasah. Despite not being in the curriculum, however, the commentaries and glosses, which were copyrighted by the teachers who had taught hadith, were the most important auxiliary sources of the hadith education in the madrasah. These works, which are the product of an effort to better understanding the basic works in the curriculum, have become materials that improve the quality of the courses.

Keywords: Commentary, Gloss, Madrasah, Education, Hadith.

Atıf

Engin, Sezai, "Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitimine Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı", *Marife*, 17/2 (2017): 257-269.

## Giriş

Osmanlı ilim geleneğinde medreseler genel olarak iki kategoride değerlendirilmiştir. Arapça, mantık, kelâm, astronomi, geometri ve belâgat gibi derslerin okutulduğu Hâriç Medreseleri; dinî ilimlerin okutulduğu Dâhil Medreseleri.<sup>1</sup> Sahn-ı Semân medreselerinden sonra ise medreseler yeni bir düzenlemeye tabi tutulmuştur. Buna göre medreseler aşağıdan yukarıya Hâşiye-i Tecrîd, Miftâh, Kırklı, Hâriç, Dâhil ve Sahn-ı Semân şeklinde sınıflandırılmıştır.<sup>2</sup> Kanunname ve bazı biyografik bilgiler üzerinde yapılan araştırmalar sonucunda bu medreselerde okutulan ders ve eserler tespit edilmeye çalışılmıştır.<sup>3</sup> Ayrıca vakfiyeler, diplomalar, ders programlarına ve ilim tahsil süreçlerine dair yazılan eserler müfredât ve program tespitinde yardımcı kaynaklar olmuşlardır.<sup>4</sup>

Dinî ilimlere ait bazı kaynaklar medrese eğitiminde öne çıkmış ve asıl metinler olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Kelâm'da *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkif*; Belâgat'ta *Mutavvel*, *Miftâhu'l-ulûm* ve *Şerh-i Miftâh*; Fıkıh'ta *Hidâye*, *Tenkîh* ve *Şerh-i Ferâiz*; Usûl-i Fıkıh'ta *Tavzîh* ve *Telvîh*; Akâid'de *Şerh-i Adûd*; Tefsir'de *Keşşâf* ve *Beydâvî*, medresede okutulan dinî ilimlerin temel kaynakları olarak yerini almıştır.<sup>5</sup>

## Medrese Eğitiminde Hadis ve Ana Kaynaklar

Ulûm-ı âliye'den kabul edilen ve Osmanlı dönemi medreselerinin temelinde yer alan fıkha kaynaklık etmesi<sup>6</sup> açısından önemli bir disiplin olarak değerlendirilen hadis ilmine dair bazı eserler, medrese müfredâtında bu ilmin kaynakları olmuştur. XV. yy'da medreselerde hadis derslerinde ana eser olarak Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahih*'i ve Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserleri okutulmuştur.<sup>7</sup> Hadis eğitiminde bu iki eser yanında Hatib et-Tebrizî'nin (ö. 741/1340) *Mesâbîhu's-sünne*'yi ikmal için kaleme aldığı *Mişkâtü'l-mesâbîh*'i; Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Şifâ-i Şerîfi*; Radiyyuddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr* isimli eserleri medreselerde okutulan hadis eserleridir. İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Erbaîn*'i de medreselerde ders kitabı olarak takip edilen eserler arasındadır. Usûl-i hadis'te ise daha çok İbn Hacer'in (ö.

\*Bu makale, 04-05 Mayıs 2017 tarihlerinde OSAMER'in Sakarya'da düzenlediği "Uluslararası Osmanlı Medreseleri Sempozyumu"nda tarafımızdan sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

<sup>1</sup> İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2011, s. 176-178.

<sup>2</sup> Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984, s. 11.

<sup>3</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 20-31; Baltacı, Cahid, *XV- XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İFAV Yay., İstanbul 2005, I, 121.

<sup>4</sup> Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları İcâzetnâmeler Islahat Hareketleri*, Dergah Yay., İstanbul 1983, s. 78-79. Atay medrese müfredâtı ile belgeleri resmî ve resmî olmayan şekilde ikiye ayırmıştır. Resmî belgeler; kanunnâmeler, vakfiyeler, diplomalardır. Resmî olmayanlar ise; müderrislere ait biyografik bilgiler, medrese programlarına ve ilim tahsil süreçlerine ait eserlerdir.

<sup>5</sup> Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 121-126.

<sup>6</sup> Sarıkaya, Yaşar, *Medrese ve Modernleşme*, İz Yay., İstanbul 1997, s. 40.

<sup>7</sup> Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 121-126.

852/1449) *Nuhbetü'l-fiker*'i okutulmuştur.<sup>8</sup> Uzunçarşılı, medreselerde *Nuhbetü'l-fiker*'in şerhlerinin de okutulduğu bilgisini vermektedir.<sup>9</sup>

Saçaklızâde (ö. 1145/1732), medreselerde okutulan dersleri ve eserleri tespit ve tenkit ettiği eserinde hadis ilmine de değinmiştir. Onun tespitlerine göre medreselerde hadis derslerinde başvuru kaynakları usûl-i hadiste *Elfiyyetü'l-İrâkî* ve *Nuhbetü'l-fiker*; hadis metinlerinde *Sahih-i Buhârî*, *Sahih-i Müslim*, *Mişkâtü'l-mesâbih*'tir. Şerh metni olarak ise Tîbî'nin (ö. 743/1342) *Miškât* şerhi *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* isimli eseri okutulmuştur.<sup>10</sup>

Uzunçarşılı tarafından verilen Taşköprîzâde'nin (ö. 965/1561) müderrislik dönemine dair bilgilerde, hadis derslerinde okutulan eserlere de değinilmektedir. Buna göre Taşköprîzâde, müderrislik yaptığı değişik medreselerde *Sahih-i Buhârî*, *Mesâbihu's-sünne* ve *Meşâriku'l-envâr*'ı okutmıştır.<sup>11</sup>

Osmanlı medrese hiyerarşisinde en üst seviyede yer alan<sup>12</sup> ve ihtisas medreseleri olarak kabul edilen dârü'l-hadislerde<sup>13</sup> ise Süleymaniye Külliyesi Vakfiyesi'nin darü'l-hadisle ilgili bölümündeki bazı açıklamalara dayanılarak *Sahih-i Buhârî*, *Sahih-i Müslim*, *Mesâbihu's-sünne*, *Meşâriku'l-envâr* gibi eserlerin ders kitabı olarak takip edildiği tespit edilmiştir.<sup>14</sup> Ancak özellikle Edirne ve Süleymaniye dârü'l-hadislerinde usûl-i hadis ve hadise dair okutulan kitaplarla ilgili tespitler kesin verilere değil daha çok yoruma dayanmaktadır.<sup>15</sup>

Uzunçarşılı'nın ilk ve orta dereceli medreseler ve Sahn-ı Semân medreselerindeki hadis eğitimi ile ilgili değerlendirmesi benzer eserlerin takip edildiğini göstermektedir. Ancak Uzunçarşılı'ya göre bu tip medreselerde usûl-i hadis ve hadis dersleri tadrîs edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Tetimme (Dâhil) medreseleri ile Hâriç elli medreselerinde ders öncesinde *Meşârik*, *Mesâbih* veya *Sahih-i Müslim* ve *Buhârî*'den bir miktar hadis okutulduğu bilgisi vardır.<sup>16</sup>

## Medrese Eğitiminde Yardımcı Kaynaklar ve Hadis

Müfredâtlar çerçevesinde yukarıda değinilen tespitlere rağmen sadece kanunnâme, vakfiyeler ve diğer kaynaklardan hareketle Osmanlı medreselerinde

<sup>8</sup> Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, 1 (2008): 36-37.

<sup>9</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 25.

<sup>10</sup> Muhammed b. Ebûbekir el-Mar'âşî Saçaklızade, *Tertîbu'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Melik Abdülaziz Üniversitesi, Cidde 1985, s. 152. Eserin, Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed tarafından Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanan tahkiki esas alınmıştır.

<sup>11</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 43.

<sup>12</sup> Zilfi, Madeline C., *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması - Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*, çev. M. Faruk Özçınar, Birleşik Yay., İstanbul 2008, s. 4.

<sup>13</sup> Gül, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim ve Öğretim ve Bunlar Arasında Daru'l-Hadislerin Yeri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997, s. 137.

<sup>14</sup> Bk. Yardım, Ali, "Dârü'l-hadis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VIII, 532; Ayrıca bk. Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*, s. 137.

<sup>15</sup> Bk. Ayaz, Kadir, "Hadis İlimlerinin Tadrîsâtı Açısından Osmanlı Darülhadisleri", *Osmanlı Araştırmaları*, XLVII, (2016): 64.

<sup>16</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 28-29.

hangi ders ve kitapların okutulduğunu söylemek güçtür. Örneğin Fatih Sultan Mehmed, kendi adıyla kurulan medreselerin inşâsı yanında programları ile de ilgilenmiş, okutulacak ders ve kitapları belirlemiştir. Buna rağmen Fatih medreselerinin tam programını elde etmek mümkün değildir. Bazı ilim dalları ve kitaplar belirlenmiş olsa da yardımcı birtakım derslerde müderris muhayyer bırakılmıştır. Dolayısıyla ders programları ve kaynaklar sınırlı ölçüde öğrenilebilmektedir.<sup>17</sup> Kanunnâme ve vakfiyelerde bazı ders ve kitap isimleri zikredilmiş olmasına rağmen bunlar ders ve eserlerin bütününe yansıtılmamaktadır. Müderrisler belirli dersleri ve bunlarla ilgili temel eserleri okutmakla birlikte onları anlamaya yardımcı olacağını düşündükleri bazı ders ve eserleri eğitim sürecine dahil etmişlerdir.<sup>18</sup> Anlamaya yardımcı ifadesinin eğitim-öğretim geleneğinde şerh ve hâşiye türlerine denk geldiğini söylemek herhalde yerinde bir tespit olur. “Talebe-i ulûmun ve müderrislerin zevkle, önemseyerek okudukları, okuttukları metinler”<sup>19</sup> olan şerh ve hâşiyeler kurucu veya ana metinleri yakından tanıyanların, bu metinlerin kapalılıklarını, çıkmazlarını ortaya koydukları rehber niteliğini taşımakla<sup>20</sup> ders sürecinde nitelikli birer kaynak işlevi görmüşlerdir.

Medrese eğitiminde ilk dönemlerde hoca dersi anlatır, öğrenciler onu dinler ve gereken yerlerde imlâ yöntemiyle notlar alırlardı.<sup>21</sup> Ayrıca müderrisler ders sırasında öğrencilere münazara yaptırır ve hakem olup kendi değerlendirmelerini dile getirirdi.<sup>22</sup> Sonraki dönemlerde müderrisler, imlâ ve mütâlaa yöntemi yanında şerh ve izah metodunu da kullanmaya başlamışlardır. Müderris, derslerde okunan kurucu veya ana metinler üzerindeki analiz ve değerlendirmelerini öğrencileriyle paylaşmış, bazen de yazardır.<sup>23</sup>

Medresede tadrîs faaliyetinde uygulanan yöntemler müderrisin veya öğrencinin telifâtı arasında şerh ve hâşiye türünde eserler bulunmasına zemin hazırlamıştır. Şerh ve hâşiye geleneği ile medreselerdeki tadrîs tarzı arasında sıkı bir ilişki vardır. Şerh türü bir eserin telifinin en önemli sebeplerinden biri medreselerde okutulan kitapların standartlarını yükseltmek olmuştur.<sup>24</sup> Şerh ve hâşiyelerin mukaddimelerinde tadrîs faaliyeti ile bu telif türleri arasındaki sıkı

<sup>17</sup> Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 77.

<sup>18</sup> Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 120; Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, s. 29. Baltacı ve Hızlı, bu fikre Kanun-i Örfiyye-i Osmanî’deki (49a) “Şuyuh-i müderrisin... vesayir ihtiyar ettikleri kitapları aydalar.” ifadesinden ulaşımlardır.

<sup>19</sup> Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergah Yay., İstanbul 2011, s. 89. Kara’ya göre şerh ve hâşiye karşılığının sebebi sonraki dönem mekteplerden yetişen ve bu eserleri kullanmamış kişilerin varlığı olabilir. Daha sonra ise bu telif türlerine karşı olan muhalefet İslami ilimler alanında çalışanları da kuşatacaktır.

<sup>20</sup> Kaya, Mesut, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı”, *Marife*, 1, (2015): s. 15.

<sup>21</sup> Zengin, Zeki Salih, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslahı Hareketleri ve Din Eğitimi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993, s. 71.

<sup>22</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 57.

<sup>23</sup> Şanal, Mustafa, “Osmanlı Devleti’nde Medreselerde Ders Programları”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, (2003): 156.

<sup>24</sup> Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 28. Kara’ya göre İslam eğitim tarihinde ilk medreseler olarak kabul edilen Nizamiye medreseleri öncesinde de şerh çalışmalarının yapılmış olması medrese ve şerh geleneği arasındaki söz konusu bağı zayıflatmaz.

ilişkiyi görmek mümkündür. “Âlim bir dostumun/ talebelerimin/ bu kitabı okuyanların/ devlet adamının...” gibi şerh ve hâşiyenin telifi için teklifte bulunanlara ait ifadeler ile “metnin/ kitabın meselelerini açmam, muğlak kısımlarını açıklamam, istilâhlarını tarif etmem istikametindeki arzularını yerine getirmek için bu eseri telif ettim.” gibi müellifin niyetini yansıtan ibareler şerh ve hâşiyeler ile tadrîs faaliyeti, hoca- talebe ilişkileri ve ilim meclisleri arasındaki bağı net bir şekilde göstermektedir.<sup>25</sup>

Yukarıda değinilen ilişki hadis tadrîsâtı ve bu alandaki şerh ve hâşiye türü eserler arasında da ortaya çıkmıştır. Bizzat medrese müderrisleri tarafından hadis ve usûl-i hadis metinlerinin öğrenciler tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamak için telif edilen şerh, hâşiye çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalardan müfredâtta yer aldığı söylenen tek eser, ileride değinilecek olan İbn Melek şerhidir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi medreselerde okutulan kitapları resmî müfredâtlarla sınırlandırmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Dersinde takip ettiği bir metin üzerine şerh veya hâşiye yazan bir müderris, büyük ihtimalle bu çalışmasını öğrencileriyle paylaşmış ve derslerinde yardımcı bir kaynak olarak kullanmış olmalıdır. Özellikle hâşiye telifinde muhaşşîyi ana metin ya da ders kitabı üzerinde açıklamalar yapmaya veya notlar düşmeye genel olarak bir ders faaliyetinin sevk ettiği düşünülürken, müderrislerin yazdığı hâşiyelerin derslerde gayr-i resmî de olsa bir kaynak olma ihtimalinin ne kadar yüksek olduğu görülebilir.

## Ana veya Kurucu Metinlerin Açılımı: Şerhler

Kanunnâme veya vakfiyelerde yer almamasına rağmen medrese müfredâtlarında yer aldığı iddia edilen hadis şerhlerinin en önemlisi bir müderris olan İbn Melek (ö. 821/1418) tarafından kaleme alınan *Mebâriku'l-ehzâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*'dır. İbn Melek'in, Sâgânî'nin *Meşariku'l-envâr*'ını şerh ettiği bu çalışması medreselerde “İbn Melek” adıyla okutulmuştur.<sup>26</sup> Eser, *Meşâriku'l-envâr*'ın şerhleri arasında en meşhur ve muteber olanıdır.<sup>27</sup> Taşköprîzâde bu çalışmayı “latif bir şerh” olarak nitelendirmiş ve sayılamayacak birçok inceliği barındırdığını ifade etmiştir.<sup>28</sup>

Asıl adı Abdülatif b. Abdülaziz b. Eminu'd-din b. Ferîştâ el-Kirmânî olan müellif, İbn Melek ismiyle tanınmaktadır. Hanefî bir fakih olan İbn Melek<sup>29</sup> Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından Tire'de kurulan medresenin müderrisliğini

<sup>25</sup> Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 28.

<sup>26</sup> Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, s. 36; Baktır, Mustafa, “İbn Melek”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX, 175. *Mebârik*, ilk olarak 1309'da İstanbul Hacı Muharrem Efendi Matbaası'nda basılmıştır. 1309-1311 yıllarında İstanbul Şirket-i Sahafiye-i Osmanîye tarafından tekrar neşredilen şerh daha sonra 1328'de İstanbul Darü't-Tibâati'l-Âmire'de tabedilmiştir. Şerhin tahkikli baskısı ise Ebu Muhammed Eşraf Abdürrahim tarafından yapılmış ve Dâru'l-Cil tarafından 1995'de Beyrut'ta 3 cilt halinde neşredilmiştir.

<sup>27</sup> Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul ty., I, 349.

<sup>28</sup> Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1395/1975, s. 30.

<sup>29</sup> Zirikli, *A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1422/2002, IV, 59.

yapmıştır.<sup>30</sup> İbn Melek'in öğrencisi olan Mehmed Bey<sup>31</sup> bu medreseyi hocası için inşa ettirmiştir. Bu nedenle medrese, "İbn Melek Medresesi" ismiyle şöhret bulmuştur. "Ferišteoğlu" ve "Tire Medresesi" isimleriyle de bilinen medrese, hicrî 958 yılından önce otuzlu medreseler kategorisine girmiştir.<sup>32</sup>

İbn Melek'in *Menâru'l-envâr*, *Mecmau'l-bahreyn* şerhleri ile birlikte *Meşâriku'l-envâr* şerhinin de medreselerde ders kitabı olarak okutulduğu bilgisi vardır.<sup>33</sup> Ancak *Mebâriku'l-ezhâr* müfredâtlarda yer almamaktadır. Buna rağmen şerhin medreselerde kullanıldığı bizzat İbn Melek'in esere yazdığı mukaddimeden çıkarılmaktadır. Mukaddimesinde ilk olarak *Meşâriku'l-envâr*'ın öne çıkan özelliklerinden bahseden İbn Melek, esere daha önce yazılan şerhleri beğenmediğini dile getirmiş, eserin sırlarını, ibarelerini açıklamak, eserde dikkat çekilen nüktelerdeki gizlilikleri ortaya çıkarmak için bir şerh yazmaya karar verdiğini belirtmiş, eserdeki bilgilerin tahririnde itidalli bir yöntem takip edeceğine vurgu yapmıştır. Sözün uzaması endişesiyle daha önce telif edilmiş şerhlerde değinilen bilgilere fazla yer vermeyeceğini dile getirmiştir. Bu açıklamaların ardından yazdığı şerhin verdiği ders ve öğrencileri ile olan ilişkisine değinen İbn Melek, ders meclislerinde anlattıklarından yola çıkarak öğrencilerinin böyle bir şerh yazmasını arzulamalarının kendisini bu işe sevk ettiğini belirtmiştir.<sup>34</sup>

İbn Melek'in şerhine derslerde anlattıklarının kaynaklık ettiği kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Muhtemelen derslerde *Meşâriku'l-envâr*'ı okuturken yaptığı açıklamalar, öğrencileri tarafından beğenilmiş ve şerhin yazılması kendisinden talep edilmiştir. Yine kuvvetle muhtemel ki telifini bitirdikten sonra *Meşâriku'l-envâr* okumalarında *Mebârik*'i yardımcı bir kaynak olarak kullanmıştır. Yazdığı şerhi sistematik bir şekilde kaynak olarak takip etmese de şerhin muhtevasının İbn Melek'in derslerine etki etmediği düşünülemez. Şerhte kayda geçirdiği görüşlerini derslerinde öğrencileriyle paylaşmış olsa gerektir.

Hadis alanında şerh ve hâşiye türünde telifte bulunan diğer bir müderris II. Murad Han'ın görevlendirmesi ile Bursa Medreseleri'nde bir dönem müderrislik görevinde bulunan Molla Gûrânî'dir (ö. 893/1488).<sup>35</sup> Molla Gûrânî'nin, Kirmânî ve

<sup>30</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 349. Birçok alanda telifi olan İbn Melek'in *Meşârik* hâşiyesi dışında birçok çalışması vardır. Genelde şerh türünde telifleri bulunan müellifin eserleri arasında *Şerhu Menâri'l-envar*, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, *Şerhu Vikâye*, *Şerhu Tuhfetü'l-mulûk*, *Şerhu Mukaddimetü'l-fikhiyye* bulunmaktadır, bk. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 349-350.

<sup>31</sup> Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 30.

<sup>32</sup> Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 226-227.

<sup>33</sup> Baktır, "İbn Melek", s. 175.

<sup>34</sup> İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr şerhu Meşâriki'l-envâr*, thk. Eşref b. Abdulsûd b. Abdurrahim, Dâru'l-Cil, Beyrut 1415/1995, I, 15.

<sup>35</sup> Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 51. Taşköprüzâde'nin verdiği bilgiye göre Molla Gûrânî, Fatih Sultan Mehmed Han'a hocalık yapmıştır. Ayrıca Bursa kadılığı görevinde ve fetva makamında bulunmuştur.

İbn Hacer'in şerhlerinden yararlanarak telif ettiği<sup>36</sup> *el-Kevseru'l-cârî* isimli bir *Sahih-i Buhârî* şerhi<sup>37</sup> bulunmaktadır.<sup>38</sup>

Hayatı hakkında verilen bilgilere göre Molla Gûrânî, *Sahih-i Buhârî* şerhini müderrislik yıllarından sonraki bir dönemde telif etmeye başlamıştır. Hacimli bir mahiyete sahip bu şerhin ciddi bir birikimin ürünü olduğu ortadadır. Her ne kadar tefsir faaliyeti yürüttüğü yıllarda yazılmaya başlanmamışsa da müellifin zihin dünyasında *Sahih-i Buhârî* hadisleri üzerindeki tahlillerini öğrencileriyle ders sırasında paylaşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Tefsir ve hadis ilminde temayüz eden Molla Gûrânî'nin müderrislik yıllarında hadis dersleri verdiği düşünülürse şerhin hazırlık aşamasının tefsir yıllarına denk geldiği söylenebilir. Dolayısıyla öğrencilerinin şerhin muhtevassından teliften önce istifade etmiş olmaları ihtimal dahilindedir.

Edirne'deki Ali Bey (Taşlık), Halebiye, Sultan Bayezid ve Üsküp medreselerinde ve Edirne Dâru'l-hadis'inde,<sup>39</sup> İstanbul'da Sahn-ı Seman ve Üsküdar medreselerinde<sup>40</sup> müderrislik yapmış olan İbn Kemal (Kemalpaşazâde) (ö. 940/1534) de hadis ilmine dair bazı şerh ve hâşiyeler telif etmiştir. Kemalpaşazâde'ye ait eserler arasında zikredilmemesine rağmen kendisine ait bir *Riyâzu's-sâlihîn* şerhi bulunmaktadır. Eser *el-Fevâidu'l-mutriati'l-hyâd* ismiyle tahkik edilerek yakın bir tarihte basılmıştır.<sup>41</sup>

Müderrislik görevinde bulunup hadis şerhi kaleme alan diğer bir isim Yusufendizâde de olarak bilinen Yusufzâde Abdullah Hilmi Efendi'dir (ö. 1167/1754). Babası, Amasya ulemasından Şeyhu'l-kurrâ Yusufendizâde Muhammed Efendi'dir. Yusufendizâde, Çorlulu Ali Paşa'nın sadrâzamlığı döneminde Saray-ı Hümayun hocalığına tayin olunmuştur.<sup>42</sup> Birgili Kara Halil Efendi'den hadis usûlü ve hadis dersleri okumuştur. Öğrencilik yıllarının ardından III. Ahmet döneminde *Sahih-i Buhârî* okutmaya başlamıştır. Enderun Kütüphanesi ve Amcazade Hüseyin Paşa medresesinde tefsir dersleri vermiştir. I. Mahmud döneminde Ayasofya Camii kütüphanesine tefsir müderrisi olarak tayin edilen ve Hafız-ı kütüb ünvanını alan Yusufendizade, ölene kadar bu görevi yürütmüştür.<sup>43</sup>

*Sahih-i Buhârî* okumalarıyla beraber telifine başladığı *Necâhu'l-kârî* isimli şerhte Bedruddin el-Aynî ile İbn Hacer'nin şerhlerini esas almıştır.<sup>44</sup> Yirmi sekiz yıllık bir süreçte kaleme aldığı eseri I. Mahmud'a takdim etmiştir. Padişahın takdir ve tebrikine mazhar olduğu bu çalışmasını Saray-ı Hümayun kütüphanesinde

<sup>36</sup> Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 53.

<sup>37</sup> Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., I, 135.

<sup>38</sup> Bk. Molla Gûrânî, *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Ahmed İna'yet, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1429/2008.

<sup>39</sup> Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 226-227.

<sup>40</sup> Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazade", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXV, 238.

<sup>41</sup> Bk. İbn Kemal, *Şerhu Riyâzi's-sâlihîn el-müsemma bi-fevâidi'l-mutriati'l-hyâd*, Vizâretü'l-Evkâfi'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 1435/2014.

<sup>42</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 471; Yusufendizade'nin hayatı için ayrıca bk. Zirikli, *A'lâm*, IV, 129-130.

<sup>43</sup> Özkan, Halit, "Yusufendizâde" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, XLIV, 41-42.

<sup>44</sup> Özkan, "Yusufendizâde", s. 42.



okutmuştur. Okumanın tamamlandığı gün bir merasim düzenlenmiştir. Kendi hattıyla yazılmış olan nüshayı daha sonra Fatih Sultan Gazi Muhammed Han Camii'ne koymuştur.<sup>45</sup>

Mehmed Tahir söz konusu merasimde padişahın da bulunduğunu ve şerhi beğendiğini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Adı geçenin Saray-ı Hümâyün kütüphanesinde okuttukları *Buhârî-i Şerif*'i ikmal ile hatim duası için tertip olunan toplantıda zat-ı şahane de hazır bulunarak aklî ve naklî tahkîkâtından sürûr ve memnuniyet duymuşlardır.”<sup>46</sup>

Şerh ve hâşiye türünde birçok telifi bulunan<sup>47</sup> Yusufefendizâde'nin *Sahih-i Buhârî* şerhi henüz tahkik edilmemiştir.<sup>48</sup> Müellif *Sahih-i Müslim* üzerine *Înâyetü'l-mün'im* isimli şerh telifine başlamış<sup>49</sup> ancak tamamlayamamıştır.<sup>50</sup> Yusufefendizâde'nin medreselerde ana ders kaynağı olarak okutulan iki eser üzerine yaptığı bu şerh çalışmalarını bilfiil sürdürdüğü eğitim faaliyetinin ortaya çıkardığı ürünler olarak değerlendirmek mümkündür.

Müderrislerin yazdıkları şerh ve hâşiyelerin okuttukları derslerden bağımsız olmadığını gösteren en iyi örneklerden biri Dâvud el-Karsî'dir (ö. 1169/1756). Dâvud el-Karsî temel eğitimini Kars'ta aldıktan sonra<sup>51</sup> İstanbul ve Mısır'da eğitim- öğretimini tamamlamış,<sup>52</sup> Mısır'dan döndükten sonra Birgi'deki Ulu Camii Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Burada Arapça, tefsir, hadis, kelam, mantık ve âdâbü'l-münâzara dersleri vermiştir. Eserlerini eğitim- öğretime devam ettiği bu dönemde telif etmiştir.<sup>53</sup>

Davud el-Karsî, Birgivî'nin (ö. 981/1573) usûl-i hadis'e dair risalesi için kaleme aldığı *Şerhu Usûl'l-hadis*'in mukaddimesinde *Sahih-i Buhârî* okutmaya başladığında öncelikli olarak usûl-i hadis ile ilgili bir risâle okunmasının uygun olacağını düşündüğünü belirtmektedir. Birgivî'nin risalesini tertip ve tahrirler açısından en nitelikli olarak kabul eden el-Karsî'nin ifadesine göre öğrencileri risalenin kaynaklarını, usûl kitaplarından risaleye alınmış ancak muhtasar olamayan kâideleri açıklayan bir şerh yazmasını istemişlerdir.<sup>54</sup> Dolayısıyla şerhin telifinin arka planında tadrîs faaliyeti ve öğrenci talebi yatmaktadır. Şerh çalışması, sorumlu olduğu ve okuttuğu dersin kalitesini artırmak isteyen bir müderrisin ürünü olarak değerlendirilebilir.

<sup>45</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 471.

<sup>46</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 471.

<sup>47</sup> Eserleri için bk. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 472-473.

<sup>48</sup> Esere ait müellif nüshası için bk. Yusufefendizâde, *Necâhu'l-kârî li Sahihî'l-Buhârî*, Halil Hamit Ktp., nu. 001667.

<sup>49</sup> Zirikli, *A'lâm*, IV, 130.

<sup>50</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 472.

<sup>51</sup> Akpınar, Cemil, “Davud Karsî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 29.

<sup>52</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 302.

<sup>53</sup> Akpınar, “Davud Karsî”, s. 29.

<sup>54</sup> Davud el-Karsî, *Şerhu Usûl'l-hadis li-Dâvûd el-Karsî*, nşr. İlyas Kaplan, Şifa Yay., İstanbul 2013, s. 14.

## Şerh Geleneğine Önemli Bir Katkı: Hâşiyeler

Osmanlı ilim geleneğinde ve özellikle medrese eğitim süreçlerinde hâşiyelere önemli bir paye verilmiştir. Nakledilen anonim bir medrese sözüne göre hâşiye tek başına yeterli bir kaynak olarak görülmemekte ancak mutlak bir başvuru kaynağı olarak nitelenmektedir:

“Sadece hâşiyelerle meşgul olan ilim namına bir şeye sahip olamaz;  
Kendini hâşiyelerden müstağni addedenin de ilimden nasibi olmaz.”<sup>55</sup>

Şerh türünün tetimmesi olarak nitelenen, medrese ilim geleneğinde kaynak değeri atfedilen hâşiyeler, müderrislerin telifleri arasında da yer almıştır. Bu müderrislerden biri İbn Kemal'dir. Hâşiye türündeki telifi *Sahih-i Buhârî* üzerine yazdığı bir risâledir. *el-Câmiu's-sahih*'in Bed'u'l-vahy kitabının ilk hadisi olan “Ameller niyetlere göredir...” rivâyeti için yazdığı hâşiye yazma halindedir.<sup>56</sup> Ayrıca Katip Çelebi'nin verdiği bilgiye göre İbn Kemal, *el-Câmiu's-sahih*'in ilk bölümlerine talikler kaleme almıştır.<sup>57</sup>

Dâvud el-Karsî'nin şerhine yazılan hâşiyeleri kaleme alanlar da medreselerde tadrîs faaliyeti yürüten muhaşşîlerdir. Şerh üzerine hâşiye yazanlardan<sup>58</sup> Mustafa Şevket Efendi (ö. 1291/1875)<sup>59</sup> Fatih dersiâmlarındandır. Müderrislik dönemlerinde okuttuğu derslere dair hâşiye ve ta'lîklerden oluşan birçok risâlesi vardır.<sup>60</sup> Akâid ve kelama dair takrîrlerinden oluşan risâleler *Mecmûatü'l-fevâid* adıyla bir araya getirilmiştir.<sup>61</sup> Talebeleri arasında dönemin ileri gelen birçok ismi bulunmaktadır.<sup>62</sup> Şeyhülislam Abdurrahman Nesip Efendi (ö. 1914),<sup>63</sup> yazar Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918), Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912)<sup>64</sup> önemli öğrencilerindedir. Davud el-Karsî'nin şerhine yazmış olduğu hâşiyenin ilk baskısı müellifin oğlu el-Hâc Abdullah el-Münîb'in desteğiyle neşredilmiştir.<sup>65</sup> Hâşiye yakın zamanda Davud el-Karsî şerhi ile yeniden yayımlanmıştır.<sup>66</sup>

<sup>55</sup> Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 107.

<sup>56</sup> Bk. İbn Kemal, *Hâşiye alâ evveli Sahih-i'l-Buhârî*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Koleksiyonu., nu. Fe 981.

<sup>57</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., I, 554.

<sup>58</sup> Eserin müellife nispeti için bk. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 458; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., XII, 258.

<sup>59</sup> İsmail Paşa, Mustafa Şevket'in vefat tarihini 1291 olarak vermektedir, bk. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 458; Öğrencisi Bereketzade de hocasının vefat tarihinin 1291 olduğunu söylemektedir, bk. Bereketzade İsmail Hakkı, “Fatih Dersiâm Mücizlerinden Merhum Şevket Efendi” *Sırat-ı Müstakîm*, I, 1 (1326/1908): 6; Mehmed Tahir 1291-92 ifadesini kullanmıştır, bk. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 450. Verilen tarihlerin daha çok 1291 yılını işaret etmesinden dolayı biz bu tarihi tercih ettik.

<sup>60</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 450; Ayrıca bk. İsmail Hakkı, “Fatih Dersiâm Mücizlerinden Merhum Şevket Efendi” s. 5.

<sup>61</sup> Bk. Mustafa Şevket, *Mecmûatü'l-fevâid*, Matbaatü Mahmud Bey, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye 1318/1900.

<sup>62</sup> İsmail Hakkı, “Fatih Dersiâm Mücizlerinden Merhum Şevket Efendi”, s. 5.

<sup>63</sup> İpsirli, Mehmet, “Abdurrahman Nesib Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, I, 169.

<sup>64</sup> Yavuz, Salih Sabri, “Manastırlı İsmail Hakkı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVII, 563.

<sup>65</sup> Eser Mahmud Bey matbaası tarafından 1326 yılında basılmıştır.

<sup>66</sup> Bk. Davud el-Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadis li-Dâvûd el-Karsî*, nşr. İlyas Kaplan, Şifa yay., İstanbul 2013.

Öğrencisi Bereketzâde İsmail Hakkı, hocasının derslerinde Davud el-Karsî'yi takip ettiğini ifade etmiştir. Bu bilgi hocasıyla ilgili paylaştığı bir anı içinde yer almaktadır. Davud el-Karsî şerhinin okunduğu derslerin birinde Mustafa Şevket, Hz. Peygamber'in "*Beni Hûd suresi yaşlandırdı.*" hadisi ile ilgili açıklama yaparken dayanamayıp dersi bırakmış ve o gün tekrar ders ikmâli yapamamıştır.<sup>67</sup> Görüldüğü üzere Mustafa Şevket'in derslerinde Davud el-Karsî'yi takip ettiği bilgisi bizzat öğrencisi tarafından verilmektedir. Muhtemel ki eser üzerine yazdığı hâşiyeler bu derslerin sonucunda ortaya çıkmış olmalıdır.

Davud el-Karsî şerhinin muhaşşilerinden bir diğeri Yusuf el-Harpûtî'dir (ö. 1292/1875). Bir süre İstanbul'da Vefâ medresesinde ders okuttuktan sonra Medine Mahmudiye medresesine tayin olunan Harpûtî<sup>68</sup> aslen Rum'dur ve Hanefî ulemasından kabul edilmektedir. Medine'de vefat etmiştir.<sup>69</sup>

Kendi ifadesine göre hâşiyenin müsveddesini hicrî 1292 yılı içinde Ramazan ve Zilhicce ayları arasında kaleme almıştır.<sup>70</sup> Esere ait bazı kayıtlarda telif türü hâşiyeye olarak belirtilmesine rağmen<sup>71</sup> Harpûtî eserin sonunda "şerh" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.<sup>72</sup> Harputî'nin bu ifadesinden yola çıkarak eser bazı kataloglarda şerh olarak kaydedilmiştir.<sup>73</sup> Ancak müellifin şerh ifadesini kullanmış olması eserin telif türü hakkında nihâî bir değerlendirme için yeterli değildir. Çünkü hicrî VIII. (miladi XIV.) yy'dan itibaren bazı şerhler hâşiyeye olarak isimlendirilmeye başlanmıştır.<sup>74</sup> Ancak Harpûtî'nin tadrîs faaliyeti yürüten biri olması, hâşiyeye yazıcılığının daha çok hocanın ders kitabı olarak takip ettiği kitaplara dair açıklamalar sonucunda ortaya çıkması<sup>75</sup> eserin hâşiyeye türüne yakın olduğunu düşündürmektedir.

Müderres olup hadis alanında şerh ve hâşiyeye türünde telifi olanlardan biri hicrî XII. yüzyıl Osmanlı ulemasından Mehmed Trabzonî'dir (ö. 1200/1786). Şam, Mekke, Medine, Kudüs gibi ilim merkezlerinde ders okuyan Trabzonî, öğrenim gördüğü müderreslerden hadis ve fıkıh icâzeti almıştır. İstanbul'da Süleymaniye medresesinde müderreslik yapmıştır. Süleymaniye kütüphanesinde onun tarafından istinsâh veya mukâbele edilen birçok eser bulunmaktadır.<sup>76</sup>

<sup>67</sup> İsmail Hakkı, "Fatih Dersiâm Mücizlerinden Merhum Şevket Efendi", s. 6.

<sup>68</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 468.

<sup>69</sup> Zirikli, *A'lâm*, VIII, 235; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 570.

<sup>70</sup> Bk. Yusuf el-Harpûtî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Usûli'l-hadis*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1293, s. 133.

<sup>71</sup> Bk. Yusuf el-Harpûtî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Usûli'l-hadis li-Davud el-Karsî alâ Risâle*, İzmirli İ. Hakkı Ktp., nu. 000450; Yusuf el-Harpûtî, *Usûl-i hadis Hâşiyesi*, Tırnova Ktp., nu. 000328; Ayrıca bk. Akpınar, "Davud-i Karsî", IX, 30.

<sup>72</sup> Yusuf el-Harpûtî, *Hâşiyeye*, s. 133.

<sup>73</sup> Bk. Yusuf el-Harpûtî, *Şerh alâ Şerh-i Usûli'l-hadis li Davud el-Karsî*, Atıf Efendi Ktp., nu. 001346; Yusuf el-Harpûtî, *Şerh alâ Şerh-i Usûli'l-hadis*, Atıf Efendi Ktp., nu. 001338; Yusuf el-Harpûtî, *Şerh alâ Şerh Usûli'l-hadis Davud el-Karsî*, Ali Emiri Arabi Ktp., nu. 000274, nu. 000275.

<sup>74</sup> Topuzoğlu, Tevfik Rüstü, "Hâşiyeye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XIV, 420. Topuzoğlu'na göre bunun nedeni şerhlerdeki açıklamaların ana eserin değeri karşısında ancak boşlukları doldurabilecek nitelikte olduğu düşüncesidir.

<sup>75</sup> Topuzoğlu, "Hâşiyeye", s. 420.

<sup>76</sup> Benli, Ali, "Trabzonî Mehmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XXII, 304-305; Ayrıca bk. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 156.

Trabzonî'nin hâşiye telifine kaynaklık eden eser İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'idir. Trabzonî'nin kendi ifadesine göre *Nüzhetü'n-nazar*'ı öğrencilerine iki defa okutmuştur. Trabzonî, muhtemelen *Nuhbe*'yi kastederek metindeki bazı ibarelerin kapalı kaldığını ifade etmiş, üçüncü okumada Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1606) şerhinden istifade ederek hâşiyenin müsveddesini kaleme almıştır.<sup>77</sup> Ancak hâşiyenin *Nuhbe* mi *Nüzhe* mi üzerine yazıldığı konusu net değildir. Yazma nüshanın bulunduğu kütüphaneye ait kataloglamaya göre hâşiye *Nüzhe* üzerine yazılmıştır.<sup>78</sup> İsmail Paşa'nın tespitine göre ise hâşiye *Nuhbe* için telif edilmiştir.<sup>79</sup> Mehmed Tahir'in verdiği bilgide eserin adı *Hâşiye alâ Nuhbeti'l-fiker*'dir.<sup>80</sup> Esere ait yazma nüsha incelendiğinde ise hâşiyede *Nuhbe* metnine ait ibarelerin açıklandığı görülmektedir.

Hâşiyenin mukaddimesinde bizim için dikkat çeken ifade tadrîs faaliyetidir. Buna göre hâşiyenin telifine Trabzonî'nin müderrisliği vesile olmuştur. *Nuhbe* hâşiyesi, bizzat kendi ifadesine göre, okuttuğu dersin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için ortaya koyduğu bir üründür.<sup>81</sup>

Hadis alanında şerh ve hâşiye türünde bir telifi bulunmasa da tadrîs faaliyeti- şerh ve hâşiye yazıcılığı ilişkisi bağlamında değinilmesi gereken bir diğer isim Molla Lütfî'dir (ö. 900/1495). Şerh- hâşiye- ta'lîk kavramlarının bazı dönemlerde iç içe girdiği düşünülürse Molla Lütfî'ye nispet edilen bir çalışma bize göre kayda değerdir. Bursa Sultan Murad Han, Filibe, Edirne Dârü'l-Hadis, İstanbul Semâniye medreselerinde müderrislik yapmış olan Molla Lütfî<sup>82</sup> *Sahih-i Buharî*'nin bazı bölümleri için ta'lîkler yazmıştır.<sup>83</sup> İnce bir zekaya sahip olan, tenkitçi ve sorgulayıcı tavrıyla tanınan<sup>84</sup> Molla Lütfî'nin bu ta'lîklerine, müderrislik yıllarındaki tadrîs faaliyetinin bir ürünü olarak bakılabilir.

## Sonuç

Osmanlı dönemi medrese eğitim sisteminde okutulan dersler çeşitlilik göstermektedir. Ancak derslerde takip edilen kaynaklar değişik alanlara ait temel bazı eserler olmuş ve çoğu zaman değişkenlik göstermemiştir. Bu durum, medrese tadrîsâtı bünyesindeki hadis ve usûl-i hadis için de geçerlidir. Medreselerin ilk kuruluşundan son dönemlerine kadar hadis ve usûl-i hadis'e dair okutulan eserler ile ilgili tespitler *Sahih-i Buhârî*, *Sahih-i Müslim*, *Mesâbîh*, *Meşârik*, *Nuhbetü'l-fiker* gibi birkaç eseri öne çıkarmaktadır.

Medrese müfredatları ile ilgili tespitlerin nihâi olmadığı ve müderrislere yardımcı kaynak kullanımı serbestisi tanındığı düşünüldüğünde dersler için belirlenen ana kaynaklar dışında bazı dökümanların tadrîs faaliyetinde rol

<sup>77</sup> Mehmed Trabzonî, *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî tavdihî Nuhbeti'l-fiker*, 1a. Bursa İnebey Yazma Eserler Haraççioğlu Ktp., nu. 350.

<sup>78</sup> [https://www.yazmalar.gov.tr/detay\\_goster.php?k=73649](https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=73649) (Erişim tarihi: 17.04.2017).

<sup>79</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, II, 345.

<sup>80</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 156.

<sup>81</sup> Mehmed Trabzonî, *Hâşiye*, 1a.

<sup>82</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, I, 169.

<sup>83</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 554.

<sup>84</sup> Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yay., Ankara 2011, s. 223.

oynadığı söylenebilir. Bu noktada ders kaynakları içinde isimleri anılmamış olsa da müderrisler tarafından kaleme alınan şerh ve hâşiyeler karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı dönemi müderrisleri içerisinde farklı alanlarda şerh veya hâşiyesi bulunan birçok isim bulunmaktadır. Müderrisler tarafından telif edilen bu tür çalışmalar, tadrîs faaliyeti yürüten bir hocanın asıl kaynak olarak okuttuğu bir eserin öğrencileri tarafından daha iyi anlaşılmasına ve ders kalitesini artırmaya yönelik bir çaba olarak nitelendirilebilir. Diğer bir açıdan tadrîs faaliyetinin müderrisin telif zenginliğine bir katkısı olarak değerlendirilebilir. Yani hocayı şerh ve hâşiyeye yazmaya sevk eden önemli sâiklerden biri belki de en önemlisi yürüttüğü ders faaliyetidir.

Müderrisler tarafından hadis alanına dair yazılan şerh ve hâşiyeler değinilen bu durumun bir sonucudur. Derslerde okutulan hadis metinlerinin ve metodolojik eserlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla hoca şerh veya hâşiyeye yazmayı gerekli görmüştür. Yazdığı şerh ve hâşiyeyi derslerde takip ettiği tespit edilmemiş olsa dahi söz konusu telifler gayr-i resmî birer ders kaynağı ve ders kalitesine bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Çünkü tadrîs faaliyetinin yürütücüsü olan hocaya ait eser ve fikirlerin verilen derslerin muhtevasına yansımadağı düşünülemez. Öğrencilerin hocalarının notlarından müstağni kalmaları mümkün görünmemektedir. Hoca, bu notları öğrencileriyle şifahî veya yazılı olarak paylaşmış olmalıdır. Şerh ya da hâşiyeler yazılı olarak ellerinde bulunmasa dahi öğrenciler, hocalarının dikkat çektiği, açıkladığı noktalara muhatap olmuşlar, metin üzerine muhtemelen kendileri de bu notları almışlardır. Bu şekilde işleyen bir tadrîs süreci ile, derslerin niteliği artırılırken entelektüel bir nitelik taşıyan şerh ve hâşiyeye yazıcılığının oluşturduğu zengin literatüre de katkı sunulmuştur.

## Kaynakça

- Akpınar, Cemil, "Davud Karsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 29-32.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları İçâzetenâmeler Islahat Hareketleri*, Dergah Yay., İstanbul 1983.
- Ayaz, Kadir, "Hadis İlimlerinin Tadrîsâtı Açısından Osmanlı Darülhadisleri", *Osmanlı Araştırmaları*, XLVII, (2016), s. 39-68.
- Baktır, Mustafa, "İbn Melek", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX, 175-176.
- Baltacı, Cahid, *XV- XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İFAV Yay., İstanbul 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yay., Ankara 2011.
- Benli, Ali, "Trabzoni Mehmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XXLI, 304-305.
- Dâvud el-Karsî, *Şerhu Usûlil'l-hadis li-Dâvûd el-Karsî*, nşr. İlyas Kaplan, Şifa Yay., İstanbul 2013.
- Gül, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim ve Öğretim ve Bunlar Arasında Daru'l-Hadîslerin Yeri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997.
- Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, 1 (2008), s. 25-46.
- İbn Kemal, *Şerhu Riyâzi's-sâlihîn el-müsemâm bi-fevâidil'mutriati'l-hiyâd*, Vizâretü'l-Evkâfi's-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 1435/2014.
- İbn Melek, *Mebâriku'l-eshâr şerhu Meşâriki'l-envâr*. thk. Eşref b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim, Dâru'l-Cil, Beyrut 1415/1995.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2011.
- İpşirli, Mehmet "Abdurrahman Nesib Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, I, 169.
- İsmail Hakkı, Bereketzâde, "Fatih Dersiâm Mucizlerinden Merhum Şevket Efendi", *Sırat-ı Müstakim*, I, 1 (1326/1908), s. 5-6.
- İsmail Paşa, Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergah Yay., İstanbul 2011.
- Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Kaya, Mesut, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı" *Marife*, 1, (2015), s. 9-31.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Mehmed Tahir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul ty.
- Molla Gürânî, *el-Keversu'l-cârî ilâ riyâdi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Ahmed İnâyet, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1429/2008.
- Mustafa Şevket, *Mecmûatü'l-fevâid*, Matbaatü Mahmud Bey, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye, 1318/1900.
- Özkan, Halit, "Yusufendizade" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, XLIV, 41-42.
- Şaçaklızade, Muhammed b. Ebübekir el-Mar'aşî, *Tertibu'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Melik Abdülaziz Üniversitesi, Cidde 1985.
- Sarıkaya, Yaşar, *Medrese ve Modernleşme*, İz Yay., İstanbul 1997.
- Şanal, Mustafa, "Osmanlı Devleti'nde Medreselerde Ders Programları", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, (2003), s. 149-168.
- Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1395/1975.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Hâşiye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XIV, 419-422.
- Turan, Şerafeddin, "Kemalpaşazade", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXV, 238-240.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984.
- Yardım, Ali, "Dârü'l-hadis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VIII, 529-532.
- Yavuz, Salih Sabri, "Manastırlı İsmail Hakkı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVII, 563-564.
- Yusuf el-Harpûtî, *Hâşiye alâ Şerhi Usûli'l-hadis*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1293.
- Zengin, Zeki Salih, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslahi Hareketleri ve Din Eğitimi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.
- Zilfi, Madeline C., *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması - Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*. çev. M. Faruk Özçınar, Birleşik Yay., İstanbul 2008.
- Zirikli, Hayreddin, *A'lâm, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn*, Beyrut 1422/2002.

#### Yazma Eserler

- İbn Kemal, *Hâşiye alâ evveli Sahihi'l-Buhârî*. Millet Ktp., Feyzullah Efendi Koleksiyonu., nr. Fe 981.
- Mehmed Trabzonî, *Hâşiye alâ Nühzeti'n-nazar fî tavihi Nuhbeti'l-fiker*, Bursa İnebey Yazma Eserler Haraççioğlu Ktp., nr. 350.
- Yusuf el-Harpûtî, *Şerh alâ Şerh-i Usûli'l-Hadis*, Atıf Efendi Ktp., nr. 001338.
- , *Hâşiye alâ Şerhi Usûli'l-hadis li-Davud el-Karsî alâ Risâle*, İzmirli İ. Hakkı Ktp., nr. 000450.
- , *Usûl-i Hadis Hâşiyesi*, Tırnovalı Ktp, nr. 000328.
- , *Şerh alâ Şerh-i Usûli'l-hadis li Davud el-Karsî*, Atıf Efendi Ktp, nr. 001346.
- , *Şerh alâ Şerh Usuli'l-hadis Davud el-Karsî*, Ali Emiri Arabi Ktp., nr. 000274, nr. 000275.
- Yusufendizâde, *Necâhu'l-kârî li Sahihi'l-Buhârî*, Halil Hamit Ktp., nr. 001667.

#### Elektronik Kaynaklar

- [https://www.yazmalar.gov.tr/detay\\_goster.php?k=73649](https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=73649) (Erişim tarihi: 17.04.2017).



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2017

ARAŞTIRMA

## Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfîr Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım

Mehmet Emin Günel

Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu

Okutman

gun\_el@hotmail.com

Geliş Tarihi: 07.09.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 16.11.2017

Öz

Mu'tezile ekolü, kelâmî problemlerin sistematik bir yöntemle tasnif edilmesinde ve inanç esaslarının mantık zemininde tutarlı bir üslupla savunulmasında lokomotif görevi görmüştür. Mu'tezile ekolünün sevâp-cezâ konusundaki inançlarına göre, kişi âhirette ya cezâ görecek ya da mükâfat görecektir. Her iki durumun bir kişide birleşmesini imkânsız görmeleri sebebiyle, ihbât ve tekfîr olarak isimlendirdikleri teoriyle konuyu savunma yoluna gitmişlerdir. Buradaki anlamıyla ihbât, fazla olan günâhların elde edilen sevâpları boşa çıkarması, tekfîr ise, fazla olan sevâpların işlenen günâhları kapatıp silmesidir. Şâyet Mu'tezile ekolü, bu nazariyeyi savunmamış olsaydı, mükâfatı verilmeyen sevâplar ve cezâsı verilmeyen günâhlar problemiyle karşı karşıya kalacaktı. Allah'ın va'dinin kesin olarak gerçekteleceğini iddia eden Mu'tezilî bilgilerin bu durumu kabul etmeleri, savundukları nazariye açasından çelişkili bir durum oluşturacaktır. Bu çalışmada, Mu'tezile ekolünün, kelâmî anlayışlarına göre tarif ettikleri "ihbât ve tekfîr" görüşleri, bu fikre sahip olmalarının gerekçeleri ve görüşlerini savunurken dayandıkları deliller değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Mu'tezile, İhbât, Tekfîr, Sevâp, Cezâ.

### **A Critical Approach to Ehat and Takfeer Opinions of the Mutazila**

The Mu'tazila school has served as a locomotive role for classifying theological problems in a systematic way and advocating faith based on a consistent style of reasoning. According to the beliefs of the Mutazila school of reward and punishment, the person will see either punishment or reward in the Hereafter. Since both situations seem impossible to unite on one person, they have gone to defend their position by taking refuge in the theory they called Ehat and Takfeer. In this sense, Ehat is the disappearance of good deeds because of the excess of sins; whereas takfeer is the deletion of the sins because of the excess of good deeds. If the school of Mu'tazila did not defend this theory, he would face the problem of unrewarded good deeds and unpunished bad deeds. The acceptance of Mutazila scholars who claim that Allah's promise will definitely take place will be a contradiction in the theory of their defense. This study deals with the views of ehat and takfeer that the Mutazila school described according to its theological understandings, the justifications for their possession of this theory and the evidence they stand for when they defend their views.

Keywords: Mu'tazila, Ehat, Takfeer, Reward, Punishment.

**Atıf**

Günel, Mehmet Emin, "Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfîr Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Marife*, 17/2 (2017): 271-285.



## 1. Giriş

İhbât kavramı, yaşanan siyasi olaylar neticesinde, Haricî'lerin benimsedikleri aşırı tutumlar sebebiyle gündeme gelmiştir.<sup>1</sup> Onlar, bir günah işledikten sonra tövbe etmeden ölen kimsenin kâfir olduğunu ve bütün amellerinin boşa gideceğini, netice olarak da cehennemde ebedî kalacağını söylemektedirler.<sup>2</sup> Bu konuda Haricileri takip eden Mu'tezile ise, kebîre sahibini kâfir kabul eden Haricilerin bu görüşünü kabul etmemekle birlikte, tövbe edilmemiş bir kebîre sebebiyle kulları aleyhine işleyen etkin bir ihbât düşüncesini benimsemektedir. Mu'tezile'nin, kelâmî kabullerine göre şekillendirdikleri ihbât ve tekfîr anlayışlarına geçmeden önce, kavramların sözlük ve terim anlamlarını açıklamak faydalı olacaktır.

İhbât ve tekfîr, işlenen günahlar sebebiyle yapılan iyi amellerin, yapılan güzel davranışlar sebebiyle de bazı günahların silinmesi anlamında iki Kur'ân terimidir. İhbat, sözlükte "boşa gitmek, değerini kaybetmek" anlamına gelen habt kökünden türemiş olup "boşa çıkarmak, silip yok etmek" anlamlarına gelir.<sup>3</sup> Kelimenin asıl anlamı, devenin yediği zehirli otlar sebebiyle karnının şişmesi ve bundan dolayı semiz gibi görünmesidir. Bu anlamından hareketle "حبط" kelimesinin mecâzî anlamı, iyi işler yaptığını zanneden kimselerin yaptıkları bu işlerin Allah katında değersiz olup boşa gitmesidir.<sup>4</sup> Terim olarak, bazı davranışların, iyi amellerin sevâbını yok etmesini ifade eder. Ünlü dilci Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), değerini kaybeden amelleri üç gruba ayırır. Birincisi, îmandan yoksun kimselerin işledikleri ameller; ikincisi, dünyevî menfaat sağlama amacı taşıdığından, Allah rızâsına yönelik olmayan uhrevî ameller; üçüncüsü de, sâlih amel niteliği taşımakla birlikte beraberinde kötü ameller işlenmek sûretiyle kıymeti düşen fiillerdir. Bazı âyetlerde "terazilerin hafif gelmesi"<sup>5</sup> ifadesiyle anlatılan da budur.<sup>6</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de ihbât kelimesi geçmemesine rağmen, bu mastarın türediği "حبط" fiilinin farklı kalıpları mevcuttur. Bu kelimenin kullanıldığı pasajlarda, bazı inanç ve davranışların iyi amelleri boşa çıkaracağına dikkat çekilmiştir.<sup>7</sup> Bu âyetlerde belirtildiğine göre, Allah'ın âyetlerine ve âhiret gününe inanmayanlar,<sup>8</sup> Allah'ın hükümlerini inkâra kalkışanlar,<sup>9</sup> müşrikler,<sup>10</sup> münâfıklar,<sup>11</sup> dünya hayatını,

<sup>1</sup> Eş'arî, Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *(Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn, I-II, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebet'ü Nehdati'l-Mısıryye, Kahire 1950, I, 189.*

<sup>2</sup> Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fi Usûli'l-İtikad, thk. Muhammed Y. Musa, Ali Abdulmunîm, Mektebetü Hancî, Mısır 1369/1950, s. 385.*

<sup>3</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Dâru'l-Maarif, Kahire ty. II, 756.*

<sup>4</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *Esâsu'l Belâğ, thk. Muhammed Basil, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 165.*

<sup>5</sup> Bk.Araf, 7/8-9

<sup>6</sup> İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin Ragıp, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an, thk. Muhammed Seyyid Kiyani, Matbaatü'l-Halebi, Kahire 1961, s. 216.*

<sup>7</sup> Mâide, 5/ 5.

<sup>8</sup> A'râf, 7/ 147.

<sup>9</sup> Kehf, 18/ 105.

<sup>10</sup> En'âm, 6/ 88.

âhîret hayatına tercih edenler,<sup>12</sup> peygamberleri ve insanlar arasında adâletle hükmetmek isteyenleri katledenler,<sup>13</sup> Allah'ın sınırlarını belirlediği doğru yoldan yüz çeviren ve insanların da bu yola girmesine engel olanlarla,<sup>14</sup> Hz. Peygamber'in temsil ettiği nübüvvet makamına saygısızlıkta bulunanların amelleri boşa gidecektir.<sup>15</sup> II. yüzyıldan itibaren kelâm âlimleri, ihbât meselesini va'd-vaîd, sevâp-cezâ bağlamında ve tekfîr kavramıyla birlikte tartışmışlardır.<sup>16</sup>

“Örtmek” anlamındaki kefir kökünden gelen tekfîr kelimesi, sözlük mânâsı itibariyle, yıldızları örten güneş veya güneşi örten bulut, kılıcı örten elbise, eşyayı gizleyen kap, tohumu toprağın altına gömen çiftçi gibi, örtme, kaplama anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Tekfîr kelimesi terim olarak ise, birini küfürle itham etmek veya bir davranışın başka bir davranışın sonuçlarını ortadan kaldırması anlamındadır.<sup>18</sup> Kur'an'da da iyi işler sebebiyle günâhların örtülmesi anlamında kullanılmaktadır. Birçok âyette, yanlış işlerinden sonra Allah'ın razı olacağı işleri yapan kimselerin, önceden yaptıkları kötülüklerinin üstünün örtülmesine işaret edilmektedir.<sup>19</sup> Kelâm ilminde, sonradan gerçekleştirilen bir itâat vasıtasıyla geçmiş günâhların örtülmesi ve cezâlarının düşmesi anlamındadır.<sup>20</sup> Bazı kötü davranışların, iyi amellerin sevâbını boşa götürmesi anlamında kullanılan ihbâtla birlikte incelenmiştir. İhbât ve tekfîr konularında tartışmalar daha çok ihbât üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>21</sup>

Mu'tezile, günâh ve sevâp konusunda ihbât ve tekfîri kabul etmek zorunda kalmıştır.<sup>22</sup> Bunun en önemli sebebi, usulleri gereği bir mükellefte, aynı zamanda cezâ ve sevâp hallerinin bulunamayacağı inancıdır. Kebire sebebiyle birçok sâlih amelin boşa gideceğini savunmaktadırlar.<sup>23</sup> Az olan sevâp veya cezânın, çok olan sevâp veya cezâ ile düşmesi kuralı, Mu'tezilî bilginlerin konu hakkındaki kabullerine uygun olarak geliştirdikleri ve savundukları bir kuramdır. Mu'tezile ekolünün görüşlerini sistematik bir yöntemle telif eden Kâdî Abdülcebâr'a göre de sevâp ve cezâ konusunda, ihbât ve tekfîr inancı olmak zorundadır.<sup>24</sup> Özellikle, Mu'tezile ekolünün en önemli simalarından kabul edilen Ebû Ali el-Cübbâi (ö.303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö.321/933), “ihbat ve tekfîr” anlayışını

→

<sup>11</sup> Ahzâb, 33/ 18-19.

<sup>12</sup> Hûd, 11/16.

<sup>13</sup> Âl-i İmrân, 3/21, 22.

<sup>14</sup> Bakara, 2/ 217.

<sup>15</sup> Hucurât, 49/ 2.

<sup>16</sup> Alevî, Yahyâ b. Hamza, *Kit'abü't-Temhid fî Şerh-i Meâlimi'l-Adli ve't-Tevhîd*, thk. Hişâm Hanefî Seyyit, Mektebetü's-Segâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2008, s. 483; Yavuz, Yusuf Şevki, *İhbât*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXI, 529-530.

<sup>17</sup> Bk. İsfehani, *Müfredât*, s. 436.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*, II, 140.

<sup>19</sup> Âl-i İmrân, 3/195.

<sup>20</sup> Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâti'l-Misriyye, İskenderiye ty. s. 368,373.

<sup>21</sup> Alevî, *Kit'abü't-Temhid*, s.484; Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 402.

<sup>22</sup> İcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut ty. s. 379.

<sup>23</sup> Subhî, Ahmet Mahmut, *fî İlmi'l-Kelâm: el-Mu'tezile*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyyeti, Beyrut 1985, s. 158.

<sup>24</sup> Kâdî, *el-Usûlu'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Avn, Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, Kuveyt 1998.s. 623-632.

savunmaktadırlar. Kâdî, Mu'tezile ekolünün benimsediği bu görüşe, mezhep içinden Abbad b. Süleyman es-Saymerî'nin (ö.250/864),<sup>25</sup> mezhep dışından ise Mürcie'nin<sup>26</sup> muhalefet ettiklerini söylemektedir.<sup>27</sup> Sevap ve cezada ihbat ve tekfirin gerçekleşeceğini kabul eden Ebû Alî ve Ebû Hâşim, konunun detaylarında ihtilaf etmektedirler.<sup>28</sup> Konu ile ilgili en önemli ihtilaf başlığı, birbirini etkileyen sevap ve cezanın aynı miktarda olmasının gerekliliği anlamına gelen "muvâzene" sorunudur. Ebû Alî, sevap ve ceza arasında bir dengenin olmasını gerekli görmezken, Ebû Hâşim bunu gerekli görmektedir.<sup>29</sup> Örneğin, kul yirmi birimlik bir ceza hak edip beraberinde de on birimlik bir sevap hak ettiğinde, Ebû Alî, kulun sevabının az olması sebebiyle, sevabı dikkate alınmadan, kulun yirmi birimlik bir ceza görmesi gerektiğini söylemektedir. Oysa Ebû Hâşim, kula bu şekilde muamele edilmesinin Allah açısından güzel olmayacağı gerekçesiyle, kulun yapmış olduğu on birimlik sevap dikkate alınarak, ona ancak on birimlik bir cezanın verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Kâdî da, Allah açısından muvâzenenin gözetilmesinin gerekliliğini savunarak, bu kabul sayesinde "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür." <sup>30</sup> âyetlerinde ifade edilen hakikatlerin gerçekleşeceğini söyler.<sup>31</sup>

İhbât ve tekfir konusunda, Mu'tezile ile diğer mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır.<sup>32</sup> Mu'tezile ekolü, sahip olduğu bu görüşe yapılmış ve yapılması muhtemel itirâzlara, ihbât ve tekfirin delillerini izah ederek cevap vermektedir.<sup>33</sup> Genel olarak Mu'tezilî âlimler, kendi görüşlerine yönelik zihne gelebilecek muhtemel itirazlardan kaçmak yerine, bu itirazları, bir muhalif gibi dile getirerek

<sup>25</sup> "Ebû Sehl Abbâd b. Süleymân (Selmân) es-Saymerî (ö. 250/864).Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen kelâmcılarından.Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Nisbesinden anlaşılacağı üzere Saymeralıdır. Saymera, biri Basra'da Ma'kıl nehri civarında, diğeri de Hûzistan ile Diyârıcebel arasında bulunan iki şehrin adıdır. İbnü'n-Nedîm'in "el-Basrî" kaydına dayanarak Abbâd'ın Basra Saymerası'ndan olduğunu söylemek mümkündür. Ancak onun Hûzistan Saymerası'ndan olduğu da ileri sürülmektedir.Abbâd, Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin talebesi oldu ve onun düşüncelerini benimseyerek Ebû'l-Hüzeyl'den beri devam eden diğer Basra Mu'tezilesi'nin ana temayüllerine karşı çıktı. Bu sebeple Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim ve Kadî Abdülcebbar gibi Mu'tezile âlimleri tarafından tenkitlere mâruz kaldı. Ebû Hâşim'in Abbâd b. Süleyman'ı tenkit etmek için müstakil bir eser yazdığı bilinmektedir. Abbâd'ın İbn Küllâb el-Basrî ile münazaralar yaptığı ve onu düşüncelerinden dolayı Hıristiyanlık'la suçladığı rivayet edilmektedir.Abbâd b. Süleyman'ın fikirlerini benimseyenlere Abbâdiyye denildiği Eş'arî tarafından kaydedilmekte ise de daha sonraki eserler Abbâdiyye'den bahsetmemiştir." (bk. Öz, Mustafa, "Abbad b. Süleyman es-Saymerî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1981, 13.)

<sup>26</sup> Mu'tezile'nin, kebir sahibi kulları ebedî cehennemlikler durumuna düşüren ihbât fikirlerinin tersi bir görüşü benimseyen Mürcie, İmanın büyük günahlardan daha değerli olması sebebiyle, bu günahların neticesi olan azaba mânî olacağını iddia etmektedir.(bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, I, 213.)

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nsr. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996, s. 625.

<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 628.

<sup>29</sup> Alevî, *Kit'abü't-Temhid*, s.487.

<sup>30</sup> Zilzâl,99/7-8.

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 629.

<sup>32</sup> Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-Teklif: Ârâi'l-Kâdî Abdülcebbari'l-Kelâmiyye*, Beyrut: Muessesetu'r- Risâle ty. s. 506.

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 625;Kâdî, *el-Mecmû'u'l-Muhîr bi't-Teklif fi'l-Akâid*, thk.Yân Pitirs, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1999. s. 386.

bunlara cevaplar vermektedirler. Bu yöntemleri, aklen ve naklen sağlam bir yolu benimsedikleri ve hakikati arama gayretiyle hareket ettikleri iddialarına uygun düşmektedir. Mu'tezilî bilginler, ekollerinin önem verdiği bu meseleyi, nas ve mantık açısından delillendirmeye gayret göstermektedirler.

## 2. Mu'tezile'nin İhbât ve Tekfir Görüşlerinin Delilleri

Mu'tezile'ye göre, sevaplarla cezalar arasında ihbât ve tekfirin olmasının en önemli delillerinden biri, konuya işaret eden âyet metinleridir. Delil olarak kullandıkları bazı âyetler şunlardır:

“Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kılın. Şüphesiz ki iyilikler kötülükleri yok eder. İşte bu, öğüt almak isteyenler için bir hatırlatmadır.”<sup>34</sup>

“Ey iman edenler! Allah'a ve âhiret gününe inanmadığı halde malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimse gibi sadakalarınızı başa kakmak ve incitmek suretiyle boşa gidermeyin. O kimsenin misali, üzerinde toprak bulunan düzgün ve yalçın bir kayadır; kayanın üzerine şiddetli bir yağmur yağmış, onu çıplak halde bırakmıştır. Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah, inkârcı topluluğa hidayet vermez.”<sup>35</sup>

“Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden fazla çıkarmayın, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmanın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider.”<sup>36</sup>

“Sana ve senden öncekilere şöyle vahyedildi: Eğer Allah'a ortak koşarsan bilmiş ol ki yaptıkların boşa gidecek ve mutlaka hüsrana uğrayanlardan olacaksın.”<sup>37</sup>

Zikrettiğimiz bu âyetler, Mu'tezile'nin delil olarak müracaat ettiği ve gerçekleşeceğini iddia ettikleri farklı yapıdaki ihbât ve tekfir kavramlarını içeren âyet gruplarından birer örnektir.<sup>38</sup> İhbât ve tekfirden bahseden bu âyetlere işaret eden Mu'tezilî bilginlere göre, kebire sahibi tövbe etmeden ölürse, hak ettiği sevâplar denizin köpüğü kadar da olsa, netice değişmeyecek ve bu kimse hiç bir sevâbın karşılığını görmeden hak ettiği cezasını çekecektir.<sup>39</sup> Bu iddialarıyla, kulun aleyhinde olan etkin bir ihbât görüşünü kabul etmektedirler. Onlar, sevâp ve ceza arasında tekfirin olacağını da inkar etmezler. Fakat hak edilmiş sevâplar sebebiyle silinecek olan günahların, küçük günahlar olmasını gerekli görürler. Küçük günahların bağışlanması için tövbeyi gerekli görmedikleri gibi, bu günahlar sebebiyle kulun azâp görmeyeceğini iddia etmektedirler.<sup>40</sup> Kabul ettikleri tekfir

<sup>34</sup> Hud, 11/114.

<sup>35</sup> Bakara, 2/264.

<sup>36</sup> Hucurât, 49/2.

<sup>37</sup> Zümer, 39/65.

<sup>38</sup> Alevî, *Kit'abü't-Temhid*, s,485.

<sup>39</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidu't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut 1407h. V, 529.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 536.

anlayışı, zaten bağışlanmasının gerekliliğini savundukları küçük günahlarla sınırlıdır.

Kulun hak ettiği sevâp ve cezânın, aynı anda verilmesinin mümkün olmayacağını savunan Mu'tezile ekolü, âyetlerden elde ettikleri delillerin yanında, bazı aklî öncüllerle de hareket etmektedir. Onlara göre, sevâp, kula yüceltme yoluyla, cezâ ise, küçük düşürme yoluyla verilir. Birbirine zıt olan bu iki durumun bir kulda aynı zamanda olması muhaldir. Çünkü aynı vakitte hem sevâp hem de cezâ hak eden kulda şu üç durum gerçekleşmektedir:

O kulu, öven de yeren de Allah'tır.

Övülen de yerilen de aynı kişidir.

Övme ve yergi aynı zamanda gerçekleşmiştir.

Bir kulda bu hallerin gerçekleşme ihtimalinin hak edilmeyi imkânsız kılacağı gerekçesi, onları ihbat ve tekfir anlayışını kabule sevk etmiştir.<sup>41</sup>

Bir diğer açıdan Mu'tezile ekolü, kulların ya cennete ya da cehenneme gideceği görüşündedir. Sünnî kelâm ekollerinin kabul ettiği, cehenneme girip günâhları kadar cezâ çektikten sonra oradan çıkma inancını kabul etmemeleri sebebiyle,<sup>42</sup> günâhları olan cennetlik bir kimse veya sevâpları olan cehennemlik bir kimse hakkında yaşadıkları çelişkili durumdan kurtulmak için ihbât ve tekfir anlayışına sığınmak zorunda kalmışlardır.<sup>43</sup>

Mu'tezile'ye göre, sevâp ve cezânın devam yoluyla hak edilmesi, kabul edilen bir hakikattir. Görüşlerini akıl ve nakil açısından sağlam bir zemine oturtma çabasında olan Mu'tezilî âlimler, âhiret günü verilecek olan cezânın, geçici olmayıp sürekli olduğu düşüncesindedirler. Onlara göre âhiretteki cezâ, zemm ile bağlantılıdır. Yani cezâ, zemmi takip eden bir neticedir. Varlık ve yoklukları birbirleriyle ilgilidir. Bu yüzden, yergi devam yoluyla hak edilirse, cezâ da devam yoluyla elde edilmelidir. Çünkü ikisinin de hak edilme sebebi, vâcipleri ihlal etmek veya kabîhleri işlemek gibi aynı fiillerdir. Yergi ve cezâyı ortadan kaldıracak olanlar aynı şeylerdir.<sup>44</sup> Mu'tezile'ye göre bunlar, günâhtan tövbe veya o günâhı ortadan kaldıracak büyüklükte bir iyilik yapmaktır. Bunlar olmadığı zaman, zemmin sürekli olması gibi cezâ da sürekli olacaktır. Bu sebeple, hak ettiği cezâdan dolayı cehenneme giren kimsenin azâbı devamlıdır.<sup>45</sup>

Hak edilen sevâp ve cezânın sürekli olmasını gerekli gören Mu'tezile'ye göre, sevâp ve cezâyı hak etmede beş ihtimal söz konusudur:

Mükellef, sevâbı hak eder ve onunla mükâfatlandırılır.

Cezâyı hak eder, onunla cezâlandırılır.

Sevâp ve cezâdan hiçbirini hak etmez, bu sebeple ne mükâfatlandırılır ne de cezâlandırılır.

<sup>41</sup> Alevî, *Kit'abü't-Temhid*, s. 484.

<sup>42</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, I, 308.

<sup>43</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İ. Nasr, Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut ty., IV, 87.

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 670.

<sup>45</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 668.

Sevâp ve cezânın her ikisini de hak eder ve aynı anda her ikisiyle cezâ ve mükâfata kavuşturulur.

Daha çok olan daha az olan üzerinde etkili olur.<sup>46</sup>

Kâdî, bu ihtimalleri değerlendirirken, mükellefin sevâp ve ikâbı hiç hak etmemesini uygun görmez. Çünkü sevâp veya cezâdan herhangi birini hak etmemek, ümmetin bu konuda ittifâk ettiği görüşe muhâlifdir. Kâdî, sevâp ve cezânın hak edilmesiyle ilgili görüşlerine istinâden, bunların beraberce hak edilmelerini uygun görmez. Çünkü bu durumda, cezâlandırma ve ödüllendirilme aynı zamanda gerçekleşmiştir. Bu, ona göre imkansızdır. İmkansız olan ise hak edilir türden değildir. Aynı zamanda bir fiilin güzel veya vâcip olması, önceden geçen bir şart üzerine kurulmasını gerekli kılar. Bu şart olmadığında, o işin güzel olmasından veya vâcip olmasından söz edilemez. Kâdî'ya göre elde edilen sevâp veya hak edilen cezâ konusunda dikkate alınması gereken bu şart; "Az olan sevâp veya cezânın, çok olan sevâp veya cezâ ile düşmesi" kuralıdır.<sup>47</sup>

Mu'tezile'ye göre, mükelleften sevâbın düşmesi için de iki şeyin olması gerekmektedir. Ya kişi, yaptığı iyilikten dolayı pişman olacaktır veya yaptığı iyilikten daha büyük bir günâh işleyecektir. Cezâ da kişilerden aynı sebeplerle düşer.<sup>48</sup> Yani kişi, ya yaptığı günâhtan pişman olacak<sup>49</sup> veya o günâhtan daha büyük bir iyilik yapacaktır.<sup>50</sup> Mu'tezilî düşüncede, sevâp veya ikâbın düşmesi Allah'tan kaynaklanmamaktadır. Sevâbın düşmesinin sebebi, yaptığı iyiliğe pişman olan kuldur, aynı şekilde cezânın düşmesinin sebebi de yaptığı günâha pişman olan kuldur. Ya da kulun sevâbından daha büyük bir günâh işlemesi veya günâhından daha büyük bir iyilik yapmasıdır. Kişilerin hak ettikleri cezâ, Allah'ın affı sebebiyle düşmez.<sup>51</sup>

Hak edilmiş sevâpların ve cezâların karşılığının verilmesini gerekli gören Mu'tezile ekolünün bu konudaki görüşleri incelendiğinde, yaptığı iyilikler sebebiyle hak ettiği sevâbı olan, beraberinde de işlemiş olduğu günâhlar sebebiyle çekmesi gereken cezâsı olan kişinin durumu, izah edilmesi güç bir problemi doğurur.<sup>52</sup> Bu çelişkili durumun, hak edilmiş sevâp ve cezâdan birinin diğerini düşürmediği zaman ortaya çıkacağını, fakat çok olanla az olanın sakıt olduğu bir durumda, bu çelişkinin kaybolacağını söylemektedirler. Ya çok olan sevâp sebebiyle az olan günâh düşecek veya çok olan günâh sebebiyle az olan sevâp düşecektir.<sup>53</sup> Bu teoriye göre, az olan sevâp ve günâhlardan biri diğerini düşürmektedir. O zamanda başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Ya günâhlar ve sevâplar eşit olup, azlık ve çokluk farklılığı olmadığında ortaya çıkan problem nasıl çözülecektir? Mu'tezile bu konuyu, Müslümanların üzerinde ihtilaf ettiği konulardan biri olan, A'rafta bekleyen kimselerin kimliği üzerinden tartışmaktadır.

<sup>46</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 625.

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 625.

<sup>48</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, I, 305.

<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'u'l-Muhît*, s. 392.

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 621.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'u'l-Muhît*, s. 383-385.

<sup>52</sup> Işık, Kemâl, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967, s. 71.

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 623.

Bilindiği gibi, cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmının adına “A’râf” denilir. A’raf, “sur, dağ ve tepenin en yüksek kısmı” mânâsındaki “Urf” kelimesinin çoğuludur.<sup>54</sup> Kur’ân-ı Kerîm’in yedinci sûresinin adı el-A’râf’tır. A’raf’ın mânâsındaki ihtilaf, A’raftakilerin kim olduğu konusunda da farklı görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur.<sup>55</sup>

A’rafta kalan kimselerin durumu, Mu’tezile açısından önemlidir. Çünkü onlar, kulların âhiretteki yerlerinin ya cennet ya da ceennem olduğu kanaatindedirler. Bunun dışında bir yerin olmayacağını savunurlar. Muârizları ise, onlara, ameli eşit olan bir kimsenin durumunu sorarlar: “Ameli eşit olan bir kimse, hem azâp görüp hem de sevâplarının karşılığını elde edecek midir?”

Mu’tezile ekolü genel olarak, cennet ve ceennem dışında bir yerin olmayacağına ümmetin icmâ ettiği kanaatindedir.<sup>56</sup> Benimsedikleri sevâp-cezâ anlayışına göre, mükellefin itâat ve isyanları eşit olursa, onun hali şu iki durumun dışında olmaz. O kimse ya ceenneme girecektir ki bu zulümdür. Ya da cennete girecektir. Şâyet cennete girerse şu durumlar ortaya çıkar. Böyle bir kimse, ya mükâfat görecektir ki bu câiz değildir. Çünkü hak etmeye mükâfat vermek kabîhtir. Allah kabîh olanı yapmaz. Ya da deli ve çocuklara lütufta bulunduğu gibi ona da lütufta bulunacaktır. Bu da uygun değildir. Zira ümmet, cennete girenlerin durumunun, çocukların, delilerin ve cennet hizmetçilerinin<sup>57</sup> durumlarından farklı olduğu konusunda ittifâk etmiştir, diyerek şu neticeye varırlar: “Mükellefin tâatı ve isyanı eşit olmaz.”<sup>58</sup>

Kâdî Abdülcebbar, cennet ile ceennem arasında A’raf denen bir yerin varlığını iddia eden bazı kimselerin muhâlefetini zikreder. Onlar, cennet ile ceennem arasında A’raf denilen bir yerin varlığını kabul ederek, şu âyete dayanırlar.

“A’raftakiler, simalarından tanıdıkları bazı kimselere şöyle seslenirler.”<sup>59</sup>

Kâdî Abdülcebbar’a göre bu görüş temelsizdir. Çünkü icmâyaya aykırıdır. Kur’ân’daki A’raf ise, cennetteki yüksek bir yerdir. Yüksekliği sebebiyle bu şekilde adlandırılmıştır. Nitekim horoz ve benzeri diğer hayvanların ibikleri, yüksekliği sebebiyle urf diye isimlendirilmiştir.<sup>60</sup>

Ona göre, A’rafta yer alan insanlar, hem cennetlikleri hem de ceennemlikleri simalarından tanıyan ve bunlar hakkında önemli

<sup>54</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 332.

<sup>55</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, V, 2900-2901.

<sup>56</sup> Kâdî, *Fazlü’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu’tezile*, thk. Fuât Seyyit, Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, Kahire ty. s. 205.

<sup>57</sup> “Çevrelerinde, gördüğünde saçılmış inciler sanacağı, hep aynı gençlik ve güzellikte kalacak hizmetçiler dolaşır.” (İnsan,76/19). Kur’ânda geçen bu kavram, cennet hizmetçileri olarak tefsir edilmiştir. Mâturidi, bunların cennet çocukları olacağını, büyüyeceklerini fakat yaşlanmayacaklarını söylemektedir. Bir diğer görüş olarak da, bunların, ebeveynleri cennete girmemiş olan kimselerin çocukları olacağını ve cennetliklere hizmet edeceklerini söylemektedir. (Bk.Mâturidi, *Tevilâtu Ehli’s-Sunne*, V, 350.)

<sup>58</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 624.

<sup>59</sup> Araf, 7/48.

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 624.

değerlendirmelerde bulunan sâlih insanlar ve önemli kimselerdir.<sup>61</sup> Konu bağlamında geçen âyetlerin siyâk ve sibâkının buna işaret ettiğini söyler.<sup>62</sup>

Mu'tezile'ye göre, âhirette kişi ya sevâbı hak eder ve neticesinde cennete gider veya cezâyı hak eder ve neticesinde cehennemde gider. Onların üçüncü bir durumu uygun görmemesi, ancak yukarda zikrettiğimiz kurala ulaşmalarıyla mümkün olmaktadır. Bu yüzden, konu ile ilgili gördükleri âyet ve hadisleri, ekollerinin görüşlerine uygun bir şekilde te'vil etmeye yönelmişlerdir.

### 3. Mu'tezile'nin İhbât ve Tekfîr Görüşlerinin Tenkidi

Öncelikle, Mu'tezile'nin, ihbât ve tekfîr görüşlerini savunurken kullandığı âyet gruplarından birer örnek seçerek, âyetlerin te'vili esnasında benimsedikleri istidlâl yollarının tutarlılığını tartışacağız.

Amellerin boşa gitmesinden bahseden bazı âyetlerde,<sup>63</sup> amellerin boşa gitmesinin sebebi, şirk ve küfür gibi, sahibinin ebedî olarak cehennemde kalmasını gerektiren günahlardır. Bu günah sahiplerinin cehennemde sürekli kalacağı ve yaptıkları amellerin kendilerine fayda sağlamayacağına ihtilaf yoktur. Hatta âyetler, şirk ve küfür günahlarının, peygamberler tarafından işlenmiş olsa bile, bütün amelleri boşa götürceğini bildirmektedir. Gerçi peygamberler gibi Allah katında önemli makamlara sahip olan kullar, günahın her çeşidinden kaçınmak için hassasiyet gösterirler. Bu sebeple, peygamberler üzerinden verilen bu hüküm, şirk ve küfür gibi affedilmeyecek olan günahlara dikkat çekmek içindir. <sup>64</sup> İhbât ve tekfîr konusunda asıl ihtilaf, şirk ve küfür seviyesine ulaşmamış büyük günahların, hak edilmiş sevaplara tesir edip etmeyeceği noktasından kaynaklanmaktadır. Mu'tezile ekolünün, âhiret günü az olan hak edilmiş sevabın, çok olan hak edilmiş günah tarafından boşa götürüleceği fikri, âyetlerin muhataplarında oluşturacağı bir kabulden daha çok, mezhebî sâiklerden kaynaklanmaktadır. Bu tutumlarına bir örnek vermek için, bu şekilde tefsir ettikleri konu ile ilgili bir âyeti örnek vereceğiz. İlk bakışta konu ile doğrudan ilgisi olmayan bir âyeti, kendi görüşlerini kuvvetlendirmek için te'vil etmektedirler:

"Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının arkasından başa kakıp incitmeyenler için Rablerinin katında özel karşılık vardır. Artık onlar için korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyeceklerdir."<sup>65</sup>

Mu'tezile, bu âyetin, hak edilmiş sevâpların büyük günâhlar sebebiyle ortadan kaldırılacağına delili olduğunu iddia etmektedir. Çünkü Allah bu âyette, sevâbın varlığını, iyiliğin başa kakılmamasına ve eziyetin olmayışına bağlamaktadır. Başa kakma ve eziyete rağmen sevâbın varlığından söz edilecek

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 624.

<sup>62</sup> Araf, 7/48.

<sup>63</sup> Bk. "Sana ve senden öncelilere şöyle vahyedildi: Eğer Allah'a ortak koşarsan bilmiş ol ki yaptıkların boşa gidecek ve mutlaka hüsrana uğrayanlardan olacaksın." (Zümer,39/65.)

<sup>64</sup> Bk. Maturîdî, *Te'vilât-ü Ehli's-Sünneti*, thk. Fâtma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, IV, 321.

<sup>65</sup> Bakara, 2/262.



olunursa, âyette işaret edilen sevâbı kazanmak için istenen şartın bir anlamı olmayacaktır.<sup>66</sup>

Mu'tezile'nin, "ihbât" nazariyesinin delili olarak dayandığı bu âyette ifade edilen eziyet ve başa kakma fiilleri, infak amelini, karşılığında sevâp verilecek olan bir amel olmaktan çıkarmıştır. Yani infak ameli, daha işlenme safhasında iken, taşınması gereken şartlar yerine getirilmediği için, karşılığında sevabın hak edildiği salih amel derecesine ulaşmamıştır. Bu açıdan, kebîre sebebiyle boşa giden bir amel söz konusu değildir, aksine, başa kakma ve eziyetle beraber olmasından dolayı, sâlih sıfatını hiç kazanmamış olan bir davranış vardır.<sup>67</sup> Bu âyette olduğu gibi, peygamberden aktarılan bazı rivâyetlerde de, sâlih amel olma şartlarını taşımadığı için, âhîret günü sahibinin yüzüne atılacak ve değerlendirmeye tabi tutulmayacak amellere rastlamaktayız.<sup>68</sup> Rivâyetlerde zikredilen ve aslen İslam Dini'nin en çok teşvik ettiği amellerden olan bu davranışlar, halis niyet gibi salih amelin en önemli şartına sahip olmadığı için, kendileri sebebiyle elde edilen bir sevâptan söz edilemez. Mu'tezile'nin "ihbât ve tekfir görüşünü savunmak için delil olarak müracaat ettiği bu ve buna benzer âyet ve rivâyetlerde, onların iddia ettikleri bir ihbât fiilinin gerçekleşme şartları oluşmamaktadır.

Mu'tezile'nin delillerinden biri de, "Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kılın. Şüphesiz ki iyilikler kötülükleri yok eder. İşte bu, öğüt almak isteyenler için bir hatırlatmadır."<sup>69</sup> âyetidir.

Bu âyette, kulların amellerinin tartılıp değerlendirilmesi sürecinde, Mu'tezile'nin kendilerine özgü geliştirdikleri ve onları diğer kelâmî ekollerden ayıran "ihbât" fikrini destekleyen bir ifade yoktur. Aksine bu âyet, kelâmî ekollerin çoğunun benimsediği, iyiliklerin kötülükleri örtmesi ve onlara keffâret olması anlamına gelen "tekfir" görüşünün ispatıdır.<sup>70</sup> Dolayısıyla, bu ve benzeri âyetler,

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'l-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, s. 53.

<sup>67</sup> Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahreddin (v. 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1981, VII, 51.

<sup>68</sup> "Kiyâmet gününde aleyhinde ilk hükmedilen insanlar şunlardır: Birincisi şehîd edilen kimsedir. O Allâh'ın huzûruna getirilir. Allâh kendisine olan nîmetlerini anlatır. O da, bunları îtiraf eder. Cenâb-ı Hakk:«-Öyleyse bunlara karşı ne yaptın?» diye sorar. Adam:«-Yâ Rabbi! Senin uğruna şehîd edildim.» der. Allâh buyurur ki:«-Yalan söyledin! Sen, yalnızca cür'etli ve cesur denilsin diye harbettin. Gerçekten öyle de denildi.»(Sonra) onun hakkında emredilir ve ateşe atılncaya kadar yüzüstü sürüklenir.İkincisi ilim öğrenen, başkalarına da öğreten, ayrıca Kur'ân okuyan adamdır. O huzûra getirilir. Allâh kendisine olan nîmetlerini anlatır. O da îtiraf eder. Cenâb-ı Hakk:«-Bunlara karşı ne yaptın?» diye sorar. Adam:«-İlim tahsîl ettim. Onu başkalarına da öğrettim. Senin uğruna Kur'ân da okudum.» der. Allâh buyurur ki:«-Yalan söyledin! Sen ilim öğrendin, ancak âlim denilsin diye; Kur'ân okudun, ancak o kârdîr, yâni krâat ehlidir denilsin diye. Hakîkat öyle de denildi.»Sonra hakkında emrolunur ve ateşe, yâni cehenneme atılncaya kadar yüzüstü sürüklenir. Üçüncüsü Cenâb-ı Hakk'ın kendisini genişlettiği, malın her çeşidinden verdiği adamdır. O getirilir. Allâh ona olan nîmetlerini anlatır. O da bunları îtiraf eder. Cenâb-ı Hakk:«-Öyleyse bunlara karşı ne yaptın?» diye sorar. Adam:«-Hakkında infâk edilmesini emir buyurduğun hiçbir yol bırakmadım. Malımı ancak senin yolunda harcadım.» der. Cenâb-ı Hakk buyurur:«-Yalan söyledin! Onları ancak cömerttir denilesin diye yaptın. Nitekim öyle de denildi.»Sonra hakkında emredilir ve cehenneme atılncaya kadar yüzüstü sürüklenir."( Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hasan El-Kuşeyri, *el-Musnedu's-Sahîh'l-Muhtasaru Binagli'l-Adli Ani'l-Adli İla Rasulillah (Sahihu Müslim)*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut: ty."İmâre",152.)

<sup>69</sup> Hud,11/114.

<sup>70</sup> Alevî, *Kit'abü't-Temhid*, s. 484; Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir, *Temhîdu'l-Evâili fî Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1407/1987, s. 402.

konu ile ilgili olarak Mu'tezile'nin savunduğu görüşten daha çok, en önemli amel olan imanın varlığı sebebiyle, büyük günahların da affedilebileceğini savunan Sünnî ekolün görüşlerine delil olmaktadır.<sup>71</sup>

İhbât meselesinde, Mu'tezile'nin savunduğu görüşlerin delili olmaya en uygun âyet grubuna şu örneği verebiliriz:

"Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden fazla çıkarmayın, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmanın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider."<sup>72</sup>

Mu'tezile ekolünün önemli isimlerinden olan Ebû Alî el-Cübbâî, bu âyetin, işlediği büyük günah sebebiyle fâsık olan kimsenin, sevâbı hak etmekten mahrum kılındığına delil olduğunu iddia etmektedir. O, kebîre sahibi olan kimsenin, hak ettiği sevâplarının karşılığını göremeyeceğini savunmak için, sıklıkla müracaat ettikleri<sup>73</sup> "ğâibin şahide kıyas edilmesi" yöntemini kullanmaktadır. Bu durumda olan amel sahibini, sipariş edilen elbiseyi diktikten sonra sahibine teslim etmeden yırtan terzinin durumuna benzetmektedir. Nasıl ki, diktiği elbiseyi yırtmak suretiyle terzinin emeği boşa gittiyse, sâlih amellerinden sonra kebire işleyen kimsenin de elde etmesi gereken sevâp boşa gitmiştir.<sup>74</sup> Fakat bu âyette zikri geçen seslerin yükseltilmesi ifadesi, ilk olarak çağrıştırdığı anlamda kullanılmamıştır. Sebebi nüzul rivâyetlerine göre, bu âyet indiği zaman, Ebu Bekir ve Ömer (r.a) gibi sahâbler kendilerinden şüphelenerek korkuya kapılmışlardı. Ardından, Peygamber (a.s), bu ifadenin onların anladığından farklı bir anlam taşıdığını söyleyerek onları teselli etmiştir.<sup>75</sup> Tefsîr ilminde ve Arapçada yetkinliği bir çok kesim tarafından kabul edilen Mu'tezilî âlim Zemahşerî (v. 538/1143) de, bu âyette zikri geçen sesleri yükseltmekten kastın, seslerin, Peygamber'in sesinden daha yüksek çıkması anlamında olmadığını, aksine, Peygamber'i önemsememek ve hafife almak gibi sahibini kâfir yapacak olan fiiller manasına geldiğini söylemektedir.<sup>76</sup> Rivâyetlerin ve kelime anlamlarının desteklediği bu mânâ kabul edildiği zaman, ilgili âyetin, Mu'tezile'nin savunduğu şekilde bir ihbât fikriyle uyuşmadığı görülecektir. Netice olarak âyette bahsedilen ihbâtta kasıt, daha önce değindiğimiz şirk ve küfür gibi affedilmeyecek günahlar sebebiyle değerleri kaybolan amellerin boşa gitmesidir.

Görüldüğü gibi Mu'tezile, ihbât ve tekfîrden bahseden âyetleri, benimsediği ilkelerin etkisiyle yorumlamaktadır. Onların, ihbât ve tekfîr konusunda diğer kelâmî ekollerden farklı düşüncelerinin en önemli sebeplerinden biri, sevâb ve cezânın düşmesini, yaptığı iyilik veya kötülüğe pişman olan kulun tutumuna bağlamalarıdır. Kul, sevâbından daha büyük bir günâh işlemeli veya günâhından

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII, 76.

<sup>72</sup> Hucurât, 49/2.

<sup>73</sup> Bk. Râvî, Abdüssettâr, *el-Akl ve'l Hurriyye. (Dirâsetun fi Fikri-Kâdî Abdilcebbar)*, Beyrut 1980, s. 455.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 630.

<sup>75</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu'l-Müsnedi's-Sahihî'l-Muhtasarı min Umuri Rasulillahi (s.a.) ve Sunenihî ve Eyyâmihî (Sahihu Buhari)*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir, Daru Tûgu'n-Necat, Riyad 1422h, "Kitâbü't-Tefsîr", 4845.

<sup>76</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 557.

daha büyük bir iyilik yapmalıdır. Kişilerin hak ettikleri cezâ, Allah'ın affı sebebiyle düşmemektedir.<sup>77</sup> Oysa Müslümanların çoğunluğuna göre, Allah dilerse, kullarının küçük büyük bütün günahlarını kayıtsız şartsız bağışlayabilir.<sup>78</sup> Bu düşüncüyü Allah'ın adâletine aykırı bulan Mu'tezile ekolü, küçük günahların Allah tarafından bağışlanacağını, fakat büyük günahlar için tövbesiz bir bağışlanmanın olmayacağını iddia etmektedirler.<sup>79</sup> Bu iddiaları açık bir çelişkiyi barındırmaktadır. Çünkü işlenen büyük bir günah sebebiyle bütün iyi amellerin sevâbının silineceğini savunan Mu'tezile, aynı durumu iyilikler sebebiyle günahların silinmesinde uygun görmemektedir. Oysa benimsedikleri temel önermeye göre, çok olan amel, az olanı silmeliydi. Allah'ın adaletine uygun bir netice elde etmek kaygısıyla, kulların aleyhine olacak sonuçları savunmak, Mu'tezile ekolünün sık sık düştüğü çelişkilerdendir. Benimsedikleri ihbât ve tekfir anlayışına göre, îman dâhil hiç bir sâlih amel, bir tek kebîreye keffâret olamamıştır.

Mu'tezile'nin, ihbât ve tekfir konusunda diğer kelâmî ekollerden farklı düşünmesinin sebeplerinden biri de, ameller arasında ihbât ve tekfirin olmasını, hak edilen sevâp ve cezânın devamlı olmasına bağlamalarıdır. Fâsığın âhiretteki durumuyla ilgili görüşlerine dayanarak, hak edilmiş bütün övgü ve yergilerin ve bununla bağlantılı sonuçların kesintisiz olacağını kabul etmektedirler.<sup>80</sup> Âhret gününde hak edilmiş olan cezânın devamlı olmayacağı iddia edildiğinde, fâsikları sürekli bir şekilde cehenneme mahkum eden Yüce Allah'ın bu yaptığının hasen olmayacağını savunmaktadırlar.<sup>81</sup>

Mu'tezilî bilginler, sevâbın tarifinde, devâmlı olmak gibi bir ifade geçmemesine rağmen, elde edilen karşılığın devamlı olmasını, sevâbın sıfatı olarak kabul ederler. Hatta sevâp devamlı olmayıp kesintiye maruz kaldığında, sevâp olarak isimlendirilemeyeceğini iddia etmektedirler.<sup>82</sup> Devamlılığı, sevâbın sıfatı olarak kabul etmelerinin, ne dil ne de naslar açısından kesin bir dayanağı yoktur. Bu sebeple, bu istidlâl metotları, fâsığın hak ettiği cezâ konusunda kendileri gibi düşünmeyen muhalifleri için delil olamaz. Çünkü sevâp ve cezânın sürekliliğini savunurken delil olarak dayandıkları sevâp tarifi, kelâmî ekoller tarafından kabul edilmiş bir hakikat değildir. Sonuç olarak, kendi benimsedikleri önermelerden hareketle ulaştıkları neticeleri kabul etmeleri kendileri açısından makul iken, muhaliflerinin, kabul etmedikleri bir sevâp tarifine dayanan sonuçları kabul etmelerini beklemek makul değildir.

Ayrıca Mu'tezile, övgü veya yerginin devamlı olacağını ispatlamak için, en sık başvurdukları ispat metotlarından olan "ğâibin şâhide kıyas edilmesi"<sup>83</sup> yöntemini de kullanmaktadır. Babasını döven ve bu davranışını sürdüren bir evladın, bu fiili sebebiyle yergiyi hak edeceğini, babası Allah tarafından öldürülüp

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'ul-Muhît*, s. 383-385.

<sup>78</sup> Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûli'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lens, El-Mektebetü'l-Ezheriyyetü, Kahire 2003, s. 147.

<sup>79</sup> Osman, *Nazariyyetu't-Teklif*, s. 502.

<sup>80</sup> Kâ'bî, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 210.

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 667.

<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'ul-Muhît*, s. 354.

<sup>83</sup> Bk. Râvî, Abdüsettar, *el-Akl ve'l Hurriyye*, s. 455.

tekrar diriltilecek olsa, babanın evladını yermeyi sürdüreceğini ve bütün âkil insanların da aynı tutumu doğru kabul edeceğini söyleyerek, âhîret günü yergiyi hak eden kimsenin de suçlarından dolayı devamlı olarak yerilip cezâ göreceğini iddia etmektedir.<sup>84</sup> “Ğâibin şâhîde kıyas edilmesi” yöntemi, bazen doğru neticelere ulaştırırsa da, kıyas edilen fiiller, üstünde hiç bir güç bulunmayan Yüce Yaratıcı'nın fiilleriyle, âciz ve muhtaç olarak yaratılmış insanın fiilleri olduğu zaman, elde edilen sonuçlar da çelişkili olabilmektedir.

Mu'tezile'nin, sevâp ve günâhların eşit olmayacağını savunurken, sonuçlarından hareket ederek bunun aklen imkansız olduğunu savunması, vâkıa olarak bunun gerçekleşme ihtimali karşısında oldukça zayıf bir muhâlefettir. İmânına rağmen işlemiş olduğu sevâp ve günâhları eşit olan veya günâhı sevâbından fazla olan insanların varlığı, akla ve naslara aykırı görünmemektedir. Bu sebeple, sevâp ve cezânın eşit olması veya birinin diğerinden fazla olabileceğini söyleyerek muhtemel bütün durumları mümkün gören Sünnî ekolün görüşleri,<sup>85</sup> Mu'tezile'nin, olması muhtemel sonuçları reddeden zorlama mantık yürütme çabasından daha mantıklı ve daha tutarlı görünmektedir.

Onlar bu fikirleriyle, adâlet inancına uygun olarak meseleyi izah etme gayreti göstermektedirler.<sup>86</sup> Fakat Allah Teâlâ'nın adâletini savunmak için gösterdikleri hassasiyet sebebiyle, Allah'a ait başka fiilleri daralttıklarını önemsememektedirler. Allah'ın kullarına yönelik fiillerindeki vucûbiyet vurgusu, O'nun dilediği şeyleri yapacağını<sup>87</sup> ve bu konuda kendisini engellemeye kimsenin gücünün yetmeyeceğini bildiren âyetlerle<sup>88</sup> beraber değerlendirilmelidir.

Mu'tezile, âhîret günü, amelleri eşit olan kulların bekleyeceği yere işaret eden ve A'rafta bekleyecek olan kimselerin diyaloglarını aktaran âyetleri, hak edilen sevâp ve cezânın kesin olarak görüleceğini, bundan başka bir ihtimalin bulunmadığını iddia eden düşüncelerine uygun olarak yorumlamak için konuyu dilbilim açısından ele almaktadır. Hâlbuki salt lafız-mânâ ilişkisi, bir meseleyi anlamada önemli bir işleve sahipse de yeterli değildir. Konuya A'raftakiler açısından bakacak olursak, sahip oldukları bu görüş, Yüce Allah'ın kullarına olan rahmet ve ilâhî lütfunu daraltmaktadır. Kaldı ki, Kur'an'ın tamamına bakıldığında, Yüce Allah'ın engin bağışına işaret eden pek çok âyet görmekteyiz. Allah'ı razı etmek maksadıyla O'nun af ve mağfiretini daraltmak, insan için tayin edilmiş olan kulluk sınırlarını aşmaktır.<sup>89</sup> Allah'ın af ve mağfiretine işaret eden bu âyetler, O'nun kullarının lehine hüküm vereceğinin açık işaretleridir. Çünkü âyetlerin anlaşılmasında, Kur'an'ın sıklıkla işaret ettiği ilkelerini dikkate almak, en az, siyak ve sibâkın oluşturduğu bağlam kadar önemlidir.

<sup>84</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 668.

<sup>85</sup> Neseî, “*Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*”, thk. Hüseyin ATAY, Ankara, D.İ.B.Y. 2004, II, 379.

<sup>86</sup> Mağribî, Ali Fettah, *el-Fireku'l-Kelâmîyyetü'l-İslamiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1995, s. 255.

<sup>87</sup> Burûc, 85/15-16.

<sup>88</sup> En'âm, 6/134.

<sup>89</sup> Bk. Neseî, Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed b. Mekhul, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Habîbullah Hasen Ahmed, Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, Kahire 1402/1986, s. 367-368.

## Sonuç

Âhiret günü, sevaplar ve cezâlar arasında gerçekleşeceğini iddia ettikleri ihbât ve tekfir görüşünü savunan Mu'tezilî âlimlerin en önemli amaçlarından biri, "Tevhîd ve Adâlet" ilkesine uygun bir inanç sistemi oluşturma çabasıdır. Bu sebeple, ihbât ve tekfir anlayışını savunurken kendileri açısından motivasyon etkisi yaratan güç, Allah'ı, zâtına uygun bir şekilde tenzîh ve tesbîh etme gayret ve iddiasıdır. İhbât meselesinde, Haricî'ler gibi uç bir fırkaya yakın olmalarının sebebi de, Allah'ın bütün va'dettiği şeyleri yerine getireceğine olan itikatlarıdır. Çünkü Allah'ın va'dettiği ve yapacağını söylediği şeyleri yerine getirmemesi, Allah'ın kutsiyeti açısından önemli problemler doğuracaktır.

Mu'tezile ekolü, Allah'ın adâlet sıfatına karşı hassasiyet gösterme iddiasıyla, kullar açısından zulüm olarak görülebilecek bir noktaya vardıklarını önemsememektedir. Sevap-ceza konusunu, va'd ve vaîd ilkesiyle bağdaştırmak için kabul ettikleri ihbât ve tekfir düşüncesi, nasların onları ulaştırdığı bir sonuçtan daha çok, benimsedikten sonra delil bulmak için naslara yöneldikleri bir meseledir. Bu sebeple, konu bağlamında benimsedikleri aklî ve naklî delillerde, ait oldukları kelâmî ekolün inanç esaslarının belirleyiciliğinden dolayı yaptıkları zorlama yorumlar ve mantıkî çelişkiler dikkat çekmektedir.

İhbât ve tekfir konusunda, kulların aleyhine görünen bir tutum içinde olmalarının bir diğer sebebi de, kulların büyük günahlara karşı dikkatli olmalarını ve bu günahlardan uzaklaşmalarını sağlama gayretidir. Bu amaçla hareket ederek, Allah'ın affından haber veren âyetleri, sadece küçük günâhlar için veya tövbeden sonraki büyük günâhlar için geçerli kabul eden Mu'tezile, Allah'ın geniş olan rahmetini daraltmaktadır. Küçük şeyleri affetmek insanlar arasında bile keremin gereği olarak kabul edilip, bu küçük şeyleri affetmeyen insanlar kınanırken, Allah'ın önemle vurguladığı ve defalarca tekrarladığı af ve mağfiretini, sadece küçük günâhlarla veya tövbe edilmiş büyük günâhlarla sınırlandırmak doğru değildir.

Mu'tezile'nin tövbe edilmemiş bir tek büyük günah sebebiyle bütün güzel işlerin boşa gideceğini iddia etmesinin, kullar üzerinde caydırıcı bir etkisi olmadığı gibi, kulları ümitsizliğe sevk eden ve cennetten daha çok cehenneme gitmelerini dileyen bir iradeye işaret etmektedir. Şirk ve küfür ehlinin âkibetini tartışmaya mahal bırakmayacak bir şekilde ifade eden âyetlerin, büyük günahların sevâplar üzerindeki etkisini açık bir şekilde izah etmemesinin bir amacı olmalıdır. Kur'an'ın üslubuna saygı gösterip, Allah'ın dilemesine havale edilmiş ve hakkında kesin sınırların çizilmediği meseleler hakkında mutlak ifadeler kullanmamak, gayba îman edip onu taşlamaktan kaçınmaktır. Bu sebeple, cezâsı âhirete kalmış günahların, hem küçüğünden hem de büyüğünden dolayı kulların karşılaşacakları muâmeleyi Allâh'ın meşîetine bırakmak, daha doğru ve daha insafî bir tavrıdır.

## Kaynakça

- Alevî, Yahyâ b. Hamza, *Kit'abü't-Temhid fî Şerh-i Meâlimi'l-Adli ve't-Tevhîd*, thk.Hişâm Hanefî Seyyit, Mektebetü's-Segâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2008.
- Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir, *Temhîdu'l-Evâilî fî Telhîsu'd-Delâil* (Îmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1407/1987.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu'l-Müsnedi's-Sahihî'l-Muhtasarı min Umuri Rasulillahi (s. a.v.) ve Sunenihî ve Eyyâmihî (Sahihu Buhari)*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir, Daru Tûgu'n-Necat, Riyad 1422h. I-IX.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikad*, thk. Muhammed Y. Musa, Ali Abdulmunîm, Mektebetü Hancî, Mısır 1369/1950.
- Eş'arî, Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, I-II, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebet'ü Nehdati'l-Mısıryye, Kahire 1950.
- İşık, Kemâl, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Faslu fî'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İ. Nasr, Abdurrahman Umeyre, I-V, Dâru'l-Cil, Beyrut ty.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Dâru'l-Maarif, Kahire ty.
- İcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut ty.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin Ragıp, *el-Müfredât Fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kiyani, Matbaatü'l-Halebi, Kahire 1961.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nsr. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996.
- *el-Usûlu'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Avn, Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, Kuveyt 1998.
- *el-Mecmûu'l-Muhît bi't-Teklif fî'l-Akâid*, thk. Yân Pitirs, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1999.
- *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuât Seyyit, Dâru'l Kütübü'l-Mısıryye, Kahire ty.
- *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'l-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut ty.
- Mağribî, Ali Fettah, *el-Fireku'l-Kelâmîyyetü'l-İslamiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1995.
- Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıryye, İskenderiye ty.
- *Te'vilât-ü Ehli's-Sünneti*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hasan El-Kuşeyri, *el-Musnedu's-Sahihî'l-Muhtasarı Binagli'l-Adli Ani'l-Adli İla Rasulillah (Sahihu Müslim)*, I-V. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut ty.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhul *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Habîbullah Hasen Ahmed, Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, Kahire 1402/1986.
- *"Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din"* I-II thk. Hüseyin ATAY, D.İ.B.Y., Ankara 2004.
- Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-Teklif: Ârâi'l-Kâdî Abdülcebbari'l-Kelâmîyye*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle ty.
- Öz, Mustafa, *"Abbad b. Süleyman es-Saymerî"*, DİA, TDV, İstanbul, 1988.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûli'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2003.
- Râvî, Abdüsettar, *el-Akl ve'l Hurriyye. (Dirâsetun fi Fikri'l-Kâdî Abdilcebbar)* Beyrut 1980.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1981.
- Subhî, Ahmet Mahmut, *fî İlmi'l-Kelâm: el-Mu'tezile*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyyeti, Beyrut 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İhbât", *DİA*, TDV, İstanbul 2000, XXI.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *Esâsu'l Belâğa*, I-II, thk. Muhammed Basıl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- *el-Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidu't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübü'l Arabiyye, Beyrut 1407h.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2017

ARAŞTIRMA

## Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Taħdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi

Ali Çiftci

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi A. K. İlahiyat Fakültesi  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
aciftci@konya.edu.tr

Geliş Tarihi: 01.11.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 22.12.2017

Öz

*Tecvid ilmine dair konuların hicri ikinci asırdan itibaren dil bilimciler tarafından ele alındığı bilinmektedir. Halil b. Ahmed, onun öğrencisi Sibeveyh'in harfler, onların mahreçleri, sıfatları, harflerin birbirine idgamı gibi meselelere eserlerinde yer verdiklerini görüyoruz. Tecvid kitaplarından önce telif edilen kıraat ilmine dair eserlerde de tecvid konularına muhtasar olarak değinilmiştir. Ebu Müzahim el Hâkani hicri dördüncü asrın ilk çeyreğinde tecvide dair el Kasidetü'l-Hakaniyye sini yazmış ve bu eser tecvide dair ilk kaleme alınan eser olarak kabul edilmiştir. Hâkani'den sonra gelen bazı alimler Hâkani'nin eserine nazireler yazmışlardır. Hicri beşinci asır ise tecvid ilminin müstakil bir disiplin halinde ele alındığı bir dönem olmuştur. Mekki b. Ebi Talib, Ebu Amr ed Dani, Abdulvehhab b. Muhammed el Kurtubi alimler tecvid ilmine dair müstakil hacimli eserler vermişlerdir.*

*"Bu çalışmada ed-Dani gibi tecvide dair kaleme aldığı et-Taħdîd fil İtkani ve't-Tecvid ekseninde tecvid konuları ele alınmış, Kur'an okuma usulleri olan tahkik, hadr, tedvir metodları nakillere dayanılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Tecvid'in istılahları içinde yer alan hareke, sükun, revm, işmam, med, idgam, ihfa, ihtilas gibi kavramların ihtiva ettiği anlamlar ana hatlarıyla izah edilmiştir. Ed-Dani'nin harflerin mahreçleri ve sıfatları konusunu da önceki dil bilimcilerin eserlerinden faydalanarak sistemli bir şekilde ele aldığı görülmektedir.*

*Tecvidin ancak riyazatla uygulanabilir olduğunu kabul eden ed-Dani, harflerin kelime içinde terkip halinde doğru bir şekilde telaffuz edilmesinin gerekli olduğuna parmak basmış bunu ayetlerden oluşan örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Kur'an'ın doğru okunması yanında onun anlamının kavranılması gerektiğine işaret eden ed-Dani manayı bozan bir vakf ve ibtidanın olmaması gerektiğini de vurgulamıştır. Bu sebeple vakf ve onun gereklerini açıklamaya çalışmıştır. Tecvid meselelerini sistematik bir şekilde derli toplu ele alan ed-Dani, tecvid konusunda kendisinden sonra gelen bilginlerin müracaat ettiği önemli bir kişi olarak yerini hala korumaktadır.*

*Anahtar kelimeler: Tecvid, Tertîl, ed-Dani, Meharic-i Huruf, et-Taħdîd, Med.*

***Becoming a Seperate Discipline of Science of Tajwid in the Context of al-Taħdîd fi al-Itqan wa al-Tajwid Written by al-Dani***

*The subject-matters written of the Science of Tajwid were first discussed by the Arabic linguists in the second century after Hijrah. Khalil bin Ahmad and his student, Sibawayh, wrote books on the nature of Arabic letters, their places of articulation, features, and the way they are connected to each other in*



speech. The literature on the Qira'ah whose composition preceded the composition of the books on the Tajwid also talked of the subjects of the Tajwid though briefly. Abu Muzahim al-Khaqani wrote his al-Qaşidah al-Khaqaniyyah on the Tajwid in the fourth century after Hijrah which has been considered to be the earliest work on the Tajwid. The scholars who came after al-Khaqani composed works on the model of his. The fourth century after Hijrah is the period in which the Tajwid came to be dealt with as an independent Qur'anic discipline. Such scholars as Makki bin Talib, Abu 'Amer al-Dani, 'Abdulwahhab bin Muhammad al-Qurtubi contributed independent and voluminous works to the Tajwid.

This article is intended to discuss the subjects of the Tajwid by focusing on al-Taħdid fi al-Itqan wa al-Tajwid by al-Dani, trying to elaborate upon such styles of the recitations of the Qur'an as tahqiq, hağr and tadwir with reference to the narrations. We shall also illustrate such terms of the Tajwid as harakah, sukun, rawm, ishman, madd, idgham, ikhfa and ikhtilas. Al-Dani makes a systematic analysis of the articulation-places and features of the Arabic letters by availing himself of the works of the earlier linguists.

Considering that the Tajwid can only be practiced through a proper training, al-Dani pointed out that the letters should be pronounced properly as combining the words, trying to illustrate this with Qur'anic chapters. Pointing to the necessity that the Qur'an should be grasped semantically in addition to its proper recitation, he also emphasized that one should avoid starting and stopping reading the verses in a way that would spoil the meaning. With this in mind, he tried to explain the requirements of the proper stopping during the recitation. Making a systematic analysis of the subject-matters of the Tajwid, al-Dani still keeps his position as an important authority for the following generations of the scholars on the Tajwid.

Keywords: the Tajwid, tartil, al-Dani, the articulation-places of Arabic letters, taħdid, madd, waqf

#### Atıf

Çiftci, Ali, "Tehzibü'l Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Taħdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi", *Marife*, 17/2 (2017): 287-317.

## Giriş

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber (as)in kalbine Cibril tarafından indirildi.<sup>1</sup>Kur'an, okunan kitap *Makru*<sup>2</sup> anlamında olduğu için Allah (cc), indirdiği kitabının okunmasını istemiştir. "Biz O'nu bir Kur'an olmak üzere insanlara sindire sindire okuman için ayet ayet, sure sure ayırdık ve peyderpey indirdik."<sup>3</sup> ayeti bu gerçeğin bir ifadesidir.

Yine Furkan suresinde Kur'an'ın tertîl üzere okunduğuna dikkat çekilmiş<sup>4</sup> aynı kavramın kullanıldığı Müzzemmil suresinde de Hz. Peygamber(as)'in Kur'an'ı tertîl üzere okuması emredilmiştir.<sup>5</sup>

Kur'an lafızlarının okunma eylemi sadece Hz. Peygamber(as)'in şahsında sınırlı kalmamış, ona inanan diğer mü'minlerin de Kur'an'ı okumaları istenmiştir.<sup>6</sup> Müzzemmil Suresi yirminci ayette "Kur'andan kolayınıza geleni okuyunuz" cümlesi yer almaktadır. Bu cümle hakkında müfessirlerin farklı yaklaşımları vardır. Birincisi okumadan maksat, geceleri teheccüd namazı kılınız demektir. Zira kıraat namazın erkânından olduğu için cüz, zikrolunup küll murad olunmuştur. Bir kısım

<sup>1</sup> Şuara 26/193.

<sup>2</sup> Subhi Salih , *Kur'an İlimleri*, trc. M.Said Şimşek , Hibaş Yayınları , ty. 17.

<sup>3</sup> İsrâ 17/106.

<sup>4</sup> Furkan 25/32.

<sup>5</sup> Müzzemmil 73/4.

<sup>6</sup> Müzzemmil 73/20.

müfessirler ise burada ki "Kur'an okuyunuz" emrini bizzat "Kur'an kıraatiyle meşgul olunuz" şeklinde değerlendirmişlerdir ki bu namaz içinde de namaz dışında da olabilir.<sup>7</sup> Neml Suresinde Hz Peygamberin sorumlu tutulduğu hususlar şöyle dile getirilir: "Ben ancak bu beldeyi (Mekke) saygıdeğer kılan ve her şeyin sahibi Allah'a kulluk etmekle emrolundum. Müslümanlardan olmakla da emrolundum ve Kur'an'ı okumakla da emrolundum."<sup>8</sup>

Tahir b. Aşur, risaletin yani peygamber olmanın gereklerinden olan iki şeye bu ayetlerde dikkat çekilmiştir. Birincisi müslüman olmak, ikincisi Kur'an okumaktır<sup>9</sup> diyerek Hz Peygamberin Kur'an'ı okumasının ihtiyari değil bir mecburiyet olduğuna dikkat çekmiştir.

Kıyame ve A'la surelerinde yer alan bazı ayetlerde, Kur'an'ın Cibril tarafından Hz. Peygamber (as)'e tebliği esnasındaki kıraatin önemine işaret edilmiş, Kur'an'ın okunarak tebliğ edildiği gerçeğine dikkat çekilmiştir.<sup>10</sup> Bu ayetlerde; Arapçayı en iyi konuşan bir zatın adeten konuştuğu dilinde bulunmayan, farklı ve o esnada inzal olunan eda unsurlarının iyi telakki ve tevakkuf edilebilmesine imkan verecek bir yöneliş ve hazırlanmadan<sup>11</sup> bahsedilmektedir.

Hz. Peygamber (a.s.)'in nasıl Kur'an okuduğuna dair hadis mecmualarında yer alan rivayetler de, "Rasulullah'ın kıraatı harf harf idi." "Kıraatini ayırırdı." (tane tane, dura dura okurdu)<sup>12</sup> ifadeleri yer almaktadır.

Enes b. Malik kanalıyla gelen rivayette de Enes "Rasulullah'ın kıraatı medli idi." dedikten sonra Besmeleyi örnek olarak zikretmiş ve Hz. Peygamber (a.s.) "Bismillahi" derken lam'ı, "er-Rahman" derken mim harfini, "er-Rahim" derken de 'hâ' harfini uzattığını söylemiştir.<sup>13</sup>

İbn Mes'ud (Ra) bir kişiye Kur'an okutuyordu. O zat, Tevbe Suresi 60. ayetteki "الصدقات للفقراء والمساكين" kelimesindeki "ر" harfini kasr ölçüsünde uzatınca İbn Mes'ud, bu kelimeyi bana Hz. Peygamber (a.s.) böyle okutmadı deyince, o adam: Nasıl okuttu Ya Ebâ Abdirrahman! deyince, İbn Mes'ud, "Bu kelimedeki "ر" harfini med yaparak yani bir elifden fazla uzatarak okudu." dedi.<sup>14</sup> Bu olay da bize tecvid konusu olan meddin Rasulullah tarafından öğretildiğinin bir delilidir.

Müstakilleşme döneminin ilk eserlerinden biri olan *ed-Dâni'nin ed-Tahtid fi'l İtkan ve't Tecvid* adlı eserinde tecvid konularının nasıl ele alındığı ve bu eserin

<sup>7</sup> İbnu'l Arabi Muhammed b. Abdillah (ö.543/1148), *Ahkamu'l Kur'an*, thk. Abdürrezzak el Mehdi, Daru'l Kitabî'l Arabi, Beyrut 1425/2004, IV 246;Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an Dili* Eser Neşriyat, İstanbul 1971, VIII, 5442.

<sup>8</sup> Neml 27/91-92.

<sup>9</sup> Muhammed Tahir b. Aşur *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Daru Sahnun, Tunus, ty. X, 57.

<sup>10</sup> Kıyame 75/19, A'la 87/6

<sup>11</sup> Işın, Ali Rıza, *Tecvid İlminin Tedvini ve İlk Müellifi*, Konya 1993, s. 5.

<sup>12</sup> Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa Et-Tirmizi (ö. 279/892) *Camiu't- Tirmizi* Darus-selam I. Baskı Riyad 1999, *Fedailu'l-Kur'an* 23, H.no: 2923.

<sup>13</sup> Buhari, Ebu Abdillah Muhammed . İsmail (ö. 256/869) *El-Camius-Sahih* İstanbul 1315/1897 *Fedailu'l-Kur'an*, 29.

<sup>14</sup> Said b. Mansur , *et-Tefsir min Sünen-i Said b. Mansur*, Thk. Sa'd b. Abdillah b. Abdilaziz, *Daru's-Sumey'i*, 1417/1997, V.257, H.No; 1023.

kendisinden sonra tecvide dair kaleme alınan kitaplara ne oranda tesir ettiği gibi meseleler de çalışmamızda yer alacaktır.

İlk olarak bu çalışmada, tecvid ilminin müstakil bir disiplin haline gelmeden önceki safhaları ele alınacaktır. Tecvid kavramı Kur'an'da yer almamakla birlikte tertîl usulü ile kıraatın gerçekleşmesini bizzat Kur'an ifade etmektedir.<sup>15</sup> Tertîl lafzının, harflerin yerli yerince okunması anlamında ki tecvid kavramı olarak mı algılandığı konusu üzerinde farklı yaklaşımlara da yer verilecektir. İbn Mesud'a nispet edilen "Kur'an'ı tecvid üzere okuyunuz"<sup>16</sup> rivayetinin kadim kaynaklarda yer almadığını ve جَرِّدُوا الْقُرْآنَ şeklindeki İbn Mesud'a nispet edilen sahih rivayetin<sup>17</sup> müstensih hatası olarak sonraki bazı kaynaklarda جَوِّدُوا şekline dönüştüğü görülmektedir. ed-Dâni'den önce tecvid konusunda eser veren el-Hakani'nin kasidesi ve bu kasidenin sonraki eserler üzerindeki etkisi gibi konular da ele alınacaktır. ed-Dâni'nin tecvide dair açıklamalarının yanında, onun döneminde yaşayan diğer müelliflerin yorumlarına da müracaat edilerek mukayeseli bir şekilde konular ele alınmaya çalışılacaktır.

## 1-Bir Terim Olarak Tecvid Kavramının Hicri V. Asırdan Önceki Eserlerdeki Konumu

Bu kavramın hicri V. asırdan önceki eserlerde yer alması konusundan önce, acaba bu kavram; sahabe, tabiin ve etbau't-tabiin döneminde Kur'an'ın talimi, kıraat ilmiyle meşgul olan otoriteler tarafından kullanılmış mıdır? Aynı zamanda bu kavram Kur'an'da yer almakta mıdır?

Araştırmamız sonucunda bu kavramın Kur'an'da yer almadığını, bu terimin dışında tertîl<sup>18</sup>, kıraat<sup>19</sup> ve tilavet<sup>20</sup> kavramlarının yer aldığını görmekteyiz.

Hz. Ali (ö.40/660)'ye nispet edilen Müzzemmil suresi 4. ayetinde yer alan "tertîl" kelimesinin "الترتيل: تجويد الحروف و معرفة الوقوف" şeklinde, yani "tertîl: Harfleri güzel bir şekilde telaffuz etmek, vakf yapılacak yerleri bilmek"<sup>21</sup> şeklindeki tarifini kendisi için bir delil sayan Muhammed b. Cezeri (ö. 833/1429), bu kavramın kullanımı sahabe dönemine kadar dayandırmaktadır. Erken dönem müfessirlerinden Taberi (ö.310/923)'nin Müzzemmil suresi 4. ayette yer alan "و رتل القرآن ترتيلا" "tertîl" kelimesiyle ilgili aktardığı rivayetlerde, ne sahabeden ne de tabiinden hiçbir âlimin, Hz. Ali'ye nispet edilen bu yorumu aktardığını

<sup>15</sup> Bk. Müzzemmil 73/4.

<sup>16</sup> Kurtubi Muhammed b. Ahmed el Ensari (ö.671/1272) *El Cami'il Ahkamil Kur'an*, thk. Abdurrezzak el Mehdi Beyrut 2000 I,57; Ali el-Müttaki el-Hindi(ö.975/1567) *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akvali ve'l-Efal*, nşr. Bekri Hayyani, *Safvet Sakka*, Beyrut 1979, , II, 345. Hadis no: 4209.

<sup>17</sup> İbn Ebi Davud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (ö.316/928), *Kitabu'l-Mesâhif*, Editör: Arthur Jeffery, Leiden, 1936. s. 139; İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed (ö235/849) *El-musanef Fil - Ehadis ve'l-Asar*, tsh. M. Abdüsselam Şahin, Darul Kütübü'l İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1995, II/24.

<sup>18</sup>Furkan 25/32, Müzzemmil 73/4.

<sup>19</sup> İsra 17/106, Nahl 16/98, Kıyame 75/18.

<sup>20</sup> Bakara 2/252, Neml 27/92, Fatır 35/29, Beyyine 98/2.

<sup>21</sup> İbn'ül-Cezeri, Ebul hayr Muhammed b. Muhammed (ö.833/1429) tsh. Ali Muhammed ed Dabba Daru'ül fikir, Mısır I, 209.

göremiyoruz.<sup>22</sup> Şii bir müfessir olan Tabersî'nin (ö.548/1153) tefsirinde de yine Müzzemmil suresi 4. ayette yer alan tertîl kelimesinin تجويد الحروف ومعرفة الوقوف şeklinde Hz. Aliye dayandırılarak aktarıldığını göremiyoruz.<sup>23</sup> İlk dönem filologlarından Halil b. Ahmed'in,<sup>24</sup> (ö.175/791) Ezherî'nin<sup>25</sup> (ö.370/980) eserlerinde رتل kavramının yorumunda 'Tecvid' terimi yer almamaktadır. Buna rağmen ilk dönem hadis mecmualarından Abdürrezzak b. Hammam Es-San'ânî'nin (ö.211/826) El-Musannef'inde Hz. Ömer'e ve İbn Mesud'a nispet edilen جردوا القرآن "Kur'anı tecrit ediniz/Ona ait olmayan şeyleri Kur'an'a karıştırmayınız."<sup>26</sup> Şeklinde bir rivayetin olduğunu müşahede ediyoruz. Ayrıca İbn Ebi Şeybe (ö.235/849) nin el-Musannef'inde de İbn Mesud'a ve tabiinden İbrahim en-Nehaî'ye isnad edilen جردوا القرآن "Kur'anı tecrit ediniz"<sup>27</sup> rivayetini buluyoruz.

İbn Ebi Davud'a ait (ö. 316/929) *Kitabü'l-Mesahif*'in el-Avâşir fil-Mesahif bölümünde bu rivayetleri topladığını ve Kur'ana ta'şir, tahmis, nokta gibi ilavelerin konmasına onay veren âlimlerle bunları hoş karşılamayan alimlerin görüşlerinin<sup>28</sup> yer aldığı bölümde İbn Mesud, İbrahim en-Nehaî'ye ait olan جردوا القرآن sözünün nakledildiğini görüyoruz.

Ama İbn Mesud'a isnad edilen bu rivayetin sonraki dönem telif edilen bazı eserlerde جردوا القرآن 'Kur'an ı tecvide göre okuyunuz/ harflerinin hakkını vererek okuyunuz' şeklinde yer almaktadır.<sup>29</sup> İki rivayet birbirinin zıddıdır. Kanaatimizce ilk dönem kaynaklarında yer alan جردوا emir fiilinin sonraki dönem kaynaklarının bir kısmına جردوا şeklinde intikal etmiştir ki bu bir tashiftir, yani imla hatası veya müstensih hatasıdır. Fatih Çollak'ın da yaklaşımı bu yöndedir ki kanaatini şu cümlelerle ifade eder: جردوا القرآن cümlesiyle başlayan rivayetler, Kur'an metninin karışıklığa sebep olacak fazlalıklardan tahmis, ta'şir, hizb, sure isimleri vb. işaretlerden tecrit edilmesiyle ilgilidir. Bu sebeple kadim kaynaklarda yer alan جردوا ibaresinin جردوا القرآن şeklinde okumak suretiyle tecvid ilminin sahabe

<sup>22</sup> Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir (ö.310/923), *Cami'ul-Beyan an Te'vili Âyil Kur'an*, II. Baskı, Mısır, 1373/1954, XXIX, 126-127.

<sup>23</sup> Tabersî, Ebu Ali fadl b. Hasan (ö.548/1153), *Mecmau'ul-Beyan fi tefsiril-Kur'an*, Darul-Marife, Beyrut, 1995.

<sup>24</sup> Halil b. Ahmed, (ö.175/791), *Kitabül-Ayn*, Davud süleyman el-Anbeli-İn'am Davud Sellum, Beyrut 2004, s. 285.

<sup>25</sup> Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed (ö.370/980), *Tehzibu'l-Luga*, thk. Yakub Abdünnebiy, Darül-Mısırye, Mısır 1967, XIV, 268.

<sup>26</sup> Sanani, Abdurrezzak b. Hemmam (ö.211/826) *El-musannef*, thk. HabiburRahman el Azami, I. Baskı, Beyrut 1972, IV, 322-323. H.n.7944 XI 325 h.no. 20662.

<sup>27</sup> İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdillâh b. Muhammed (ö235/849) *El-musannef Fil -Ehadis ve'l -Asar*, tsh. M. Abdüsselam Şahin, Darul Kütübül İlmiyye I. Baskı Beyrut 1995, II, 24.

<sup>28</sup> İbn Ebi Davud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani (ö.316/928), *Kitabül-Mesahif*, Ed. Arthur jeffery, Leiden 1936-193, s. 139.

<sup>29</sup> Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensari (ö. 671/1272), *el-Cami'l li ahkamil- Kur'an*, thk. Abdürrezzak El-mehdi, 1421/2000 , I, 57, Ali el-Müttaki el-Hindi (ö.975/1567) *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akvali ve'l-Efal*, nşr. Bekri Hayyani, *Safvet Sakka*, Beyrut, 1979, II, 345, H.N. 4209.

döneminde ortaya çıktığı yönündeki görüşe delil göstermek vakıyla ( ilmi gerçekle) örtüşmemektedir.<sup>30</sup>

Ancak kıraate dair hicri V. asırda kaleme alınan '*el-Kamil-fil-Kıraat*' adlı eserde Müzzemmil suresi 4. ayette geçen tertil kavramı Hz. Ali'ye nispet edilerek معرفة الحروف ومعرفة الوقوف şeklinde yorumlanmıştır. Tecvid kavramının bu rivayette yer aldığı görülmektedir. Ebul Kasım el-Hüzelî'nin<sup>31</sup> naklettiği bu rivayet sonraki dönem müelliflerine bir kaynak oluşturmuştur. Bu alimler bir kaynak zikretmeksizin bu terimi Hz. Ali'ye nispet etmişler ama el-Hüzelî'nin eserinden bir nakilde bulunmamışlardır.

## 2- Ebu Amr ed-Dân'den Önce Tecvide Dair Kaleme Alınmış Eserler

Tecvid ilminin konusunu teşkil eden harflerle bunların mahreçleri ve sıfatları konusu sadece kıraat âlimlerinin ilgi alanına girmemiş Arap diliyle meşgul olan filologların da üzerinde durduğu konular arasında yer almıştır. Nitekim H.II. asrın başında bu konuları ele alan Halil b. Ahmed, (ö. 175/791) *Kitabül-Ayn* adlı eserinde harflerin mahreçleri lakapları ve sıfatları konularına yer vermiştir.<sup>32</sup>

Halil b. Ahmed'in talebesi Sibeveyh de (ö. 180/796) *el-Kitab*'ında harflerin mahreçleri, sıfatları, harflerin isimleri, idğam konusunu ( idğam-ı mütecaniseyn, idğam-ı mütekaribeyn, idğam-ı şemsiyye), iklab vb. konuları geniş bir biçimde işlemiştir.<sup>33</sup>

İbn Düreyd (ö. 321/933) *Cemherertü'l-Lüga* adlı eserinde harflerin mahreçleri, sıfatları, konularını, hicri II. Asrın önde gelen filologu el-Müberred de *el-Muktedab* adlı eserinde harflerin mahreçleri, sıfatları ve idğam konularını, Arap dilinin zenginliğini ve inceliklerini ortaya koymak maksadıyla ele almıştır.<sup>34</sup>

Arap diline dair hacimli eserler veren İbn Cinni'nin (ö. 392/1001) *Sirru Sinaati'l-İ'rab*'ında harflerin mahreçleri, sıfatları, harflerin isimleri, hemze elif farkı gibi konuların yer aldığını görüyoruz.<sup>35</sup> Tecvide dair ilk eserin Ebu Müzahim el-Hâkani (ö. 325 936/937) tarafından telif edildiğini savunan alimler vardır ki onun eseri nesir şeklinde yazılmamış kaside olarak telif edilmiştir. Eserin adı *el-Kasidetül-Hakâniyye* diğer bir adı da *el-Kasidetür-Raiyye*'dir.<sup>36</sup> İbnül-Cezeri,

<sup>30</sup> Çollak Fatih, , *Tecvid ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi*" Tarihten günümüze Kıraat ilmi Uluslararası kıraat sempozyumu, İstanbul 2012, s. 372-373.

<sup>31</sup> Ebu'l-Kasım el-Hüzelî, Yusuf b, Ali b. Cibara el-Ma'ribi Hüzelî, (ö. 465/1073) *el-Kamil fil kıraat*, thk. İbrahim Amr b. Abdillâh, Daru Sema Lil-Küttâb,Hulvan,I. Baskı Mısır 1435/2014, II,118.

<sup>32</sup> Halil b. Ahmed,(ö.175/791),*Kitabül-Ayn*, thk Davud Sellum-Süleyman El Anbeki Mektebetü Lübnan, Beyrut 2004 .23-26.

<sup>33</sup> Sibeveyh, Ebu bişr Osman b. Kanber(ö. 180/796) *Kitab-ü Sibeveyh*, thk. Abdüsselam Harun,Mektebetü'l- Hanci,Kahire,1408/1988,4,431-436,174-176,128-130.

<sup>34</sup> Müberred, Ebul-Abbas Muhammed b. Yezid (ö.285/898), *el-Muktedap*, thk. Abdülhalık el-Udayme, Alemü'l-Kütüp, Beyrut, I, 192-196.

<sup>35</sup> İbn Cinni,Ebu'l-Feth Osman el-Mevsili, (ö. 392/1001), *Sirru Sinaati'l-İ'rab*, thk. Hasan Hindavi, Darul-Kalem, Dımaşk 1985, s. 40-48,60-65.

<sup>36</sup> İbnü'l-Cezeri,*Gayetün-Nihaye fi Tabakatil-Kurra*,nşr.G.bergstraesser} Mısır,1351/1932,321; Katip Celebi (ö. 1067/1657) *Kesfuz-Zunun an Esmail-Kütüb ve'l-Fünun*, İstanbul 1362/1941-1943,2,354.

bildiğim kadarıyla bu konuda bende oluşan kanaat, ilk tecvid müellifinin el-Hakani olduğudur<sup>37</sup> demektir.

Tecvid ilmi, mushaf imlası, asvat/sesler konularında araştırma yapan, erken dönemde telif edilen tecvide dair bazı eserlerin tahkikini yapan Ganim Kaddûri El-Hamed, Ebu Müzahim'den önce dilcilerin tecvid konularına eserlerinde yer verdiğini ama kıraat konusunda uzman olan alimlerden hiçbiri, el-Hâkani'den önce tecvide dair bir eser yazmamıştır, şeklinde bir görüş ileri sürmekte ve bu görüşünü desteklemek içinde şunları söylemektedir; Hakani ile çağdaş olan ve Bağdat'ta yaşayan Ebu Bekir Ahmed b. Musa b. El-Abbas b. Mücahid (ö.324/935)in de '*Kitabüs-Seb'a fil-kıraat*' adlı eseri vardır ama tecvid ve ses ilmine dair bu eserde az bir malumata rastlamaktayız.<sup>38</sup> Bununla birlikte İbn Mücahid'in *Kitabü's-Seb'a*'sında tecvid ilmine dair idğam konusunun işlendiğini, mütecanis idğam, mütekarip idğam, idğam-ı misleyn, idğam-ı kebir, idğam-ı sağır, sakın nun ve tenvin konusunun işlendiğini görmekteyiz.<sup>39</sup>

Hâkani'nin kasidesinde tecvidin bütün konularına yer verilmemiştir ama Kur'an-ı Kerimi doğru okumayanların 'mukrî' olamayacağı, Kur'an'ın tertîl ile okunması, kıraat esnasında harflerin doğru bir şekilde çıkarılması, medler, ihfa, izhar, ha ve ra harflerinin özellikleri, lahn konusu, Kur'an lafızlarının doğru okunması için riyazat idman yapmanın gerekli olduğu yedi kıraat imamının bütün ümmet üzerinde hakkı olduğu vb. konulara kasidesinde yer vermiştir. 51 beyitten oluşan bu kaside Ebu Amr Ed-Dânî (ö.444/1053) tarafından da şerh edilmiştir.<sup>40</sup>

Hâkani kasidesinde tecvidin ana konularına özet olarak değinmiş Arap dilinin diğer konularına temas etmemiştir. Kasidenin başından sonuna kadar tecvid konularının işlendiğini görüyoruz.<sup>41</sup>

ed-Dânî'den önce tecvide dair eser veren bir diğer müellif de Ebul-Hasen Ali b. Cafer b. Muhammed es-Sâidi er-Râzi'dir.<sup>42</sup> es-Sâidi tecvidin ana unsurlarından biri olan Lahn konusuna dair bir risale yazmıştır. Bunun adı كتاب التبيه على اللحن الجلي و اللحن الخفي dir.<sup>43</sup> Kur'an okuyucusunun okuma esnasında yaptığı hataların neler olacağı, bu hatalardan bir kısmının lahn-i celi / büyük hata olduğu, bir kısmının da lahn-i hafi / küçük hata olduğu konusunu işlemeye çalışır. Örnek olarak Fatiha suresini okurken oluşabilecek hataları ayrıntılı olarak ele alır.<sup>44</sup> Es-Sâidi ikinci bir

<sup>37</sup> İbnü'l-Cezeri, en-neşr, II, 197.

<sup>38</sup> Ganim Kadduri El-Hamed, *Ebhasün Fi İlmit Tecvid*, Daru Ammar, I.baskı, Amman 1422/2002, s. 14.

<sup>39</sup> Bk. İbn Mücahid, Ebubekir Ahmed b. Musa b. Mücahid et-Temimi(ö.324/935), *Kitabüs-Seb'a fil Kıraat*.thk; Şevki Dayf, Darul-Mearif, Kahire, ts, s. 113-123,125-227.

<sup>40</sup> Çetin, Abdurrahman, Hakani , Musa b. Ubeydullah, *DİA*, İstanbul 1997, 15, 166; Ganim Kadduri El-Hamed, *Ebhasun fi ilmit-Tecvid*, s. 28-33.

<sup>41</sup> Hakani, Musa b. Ubeydillah (ö. 325/936), *el-Kasidetü'l-Hakaniyye fit-Tecvid*, *Mecmüül-mütün fil kıraat-i vet-tecvîd* içinde thk. Said Abdülhakim, Mektebetü Hald b. Velid, 1.baskı, San'a 2008, s. 15-21.

<sup>42</sup> Sâidi,Hayatının ilk yıllarını Irak'ta yaşadı, sonra Şiraz'a gitti,hocalarının çoğu Iraklıdır. İbnü'l-Cezeri onu nezil-i Şiraz / Şiraz'a misafir olarak gelen diye anlatır. Bk. *Gayetün-nihaye*-ibnül-cezeri, 1, 529.

<sup>43</sup> Sâidi Eb'ul-Hasen Ali b. Cafer (ö. 410/ 1019) *Kitabüt-Tenbih ale'l-lahnli celiyy ve'l-lahni'l-Hafiyy*, thk. G.Kadduri el-Hamed, Dar-u Ammar, Amman 2000. "*Risaletan fi-Tecvidi'l-Kur'an*" ismiyle basılmıştır.

<sup>44</sup> Sâidi, *Kitabüt-Tenbih*, s. 27-32.

risale de kaleme almıştır ki bu risaleye de *Kitabu İhtilafil-Kurra Fil-Lam ven-Nun* adını vermiştir. Bu risalede Allah lafızlarında yer alan Lam harfinin ne zaman kalın, hangi durumlarda ince okunacağı konuları ile, sakin nunun boğaz harfleri ile karşılaştığı durumlarda izhar olacağı, idğam ve ihfa olamayacağı, ağızdan çıkan harflerle karşılaştığında ise 'nun-i sakine'nin 'nun-i hafiiye' ye dönüştüğü ve nunun diğer harflerle buluştuğunda oluşacak olan tecvid konuları ele alınmıştır.<sup>45</sup>

ed-Dânî'den önce, tecvide dair eser veren Ebu Müzahim el-Hakâni'nin üslubunu takip edip, onun kasidesine muaraza, nazire yaparak kaside şeklinde bir eser oluşturan bir diğer müellif de Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî (ö.377/987)dir. Bu eser 59 beyitten oluşmaktadır. Bu beyitlere bir beyit daha ilave ederek 60'a tamamlayan Ebu Amr ed-Dânî'dir. Bu kasidenin ilk dört beytini eserine alıp zikreden ise İbnü-l-Cezeri<sup>46</sup>dir.

İbnü-l-Cezeri'nin başka bir tespitine göre, El-Hâkani'nin kasidesine muaraza/nazire olarak yazılan bir diğer eser ise, el-İcli el-Lâlikâi'nin (ö. 386/996) kasidesidir.<sup>47</sup> Bu iki kaside Hâkani'nin tesirinde kalınarak aynı metotla yazılmıştır.

Ed-Dâni ile çağdaş olan Kuzey Afrika'daki Kayrevan'da doğan, daha sonra Endülüs'e hicret eden Mekkî b. Ebi Talib (ö.437/1045) tecvide dair hacimli bir kitap olan "*Er-Riaye li-Tecvid'il-Kiraati ve Tahkiki Lafzî-Tilave*" adlı eserini yazdı.<sup>48</sup> Mekkî'nin bu eserinin ed-Dâni'nin telif ettiği *et-Tahtid fi'l-İtkani ve't-Tecvid* adlı eserinden önce yazıldığı kanaatindeyiz. *et-Tahtid*'in tahkikini yapan Ganim Kadduri el-Hamed, Mekkî'ye aid olan *Er-Riaye*'nin *et-Tahtid*'den önce yazıldığına dair elimizde bir delil yoktur. Zira iki müellifin vefatları arasında yedi yıl gibi kısa bir süre var<sup>49</sup> demektedir.

Ancak şu var ki Mekkî b. Ebi Talib hicri 355 yılında Kayrevan'da doğmuş<sup>50</sup>. ed-Dânî, Mekki b. Ebi Talib'ten 16 yıl sonra 371'de Kurtuba'da doğmuştur.<sup>51</sup> Bununla birlikte *er-Riaye*'nin mukaddimesinde Mekkî; "Benden önce benim telif ettiğim kitabın hacminde tecvid konularını teferruatlı bir şekilde ele alan bir kitap olduğunu bilmiyorum." demekte ayrıca *er-Riaye*'sini yazma fikrinin hicri 390 yılında zihninde oluştuğunu ama 30 yıl sonra tamamlamaya muvaffak olduğunu yani hicri 420 yılında bitirdiğini söylemektedir.<sup>52</sup> Eserin fikri safhası da, bitiriliş dönemi de Mekkî'nin Endülüs'e hicret ettikten sonraki döneme rastlamaktadır. İlmi alışverişin revaçta olduğu Endülüs'te Mekkî'den önce<sup>53</sup> tecvide dair hacimli müstakil bir eser yazılsa idi kanaatimize göre bu eserden Mekkî'nin haberi olurdu.

<sup>45</sup> Sâidi, *Kitabut-Tenbih*, s. 62-66.

<sup>46</sup> İbnü'l Cezeri, *Gayetün-Nihaye*, II, 67.

<sup>47</sup> İbnü'l Cezeri, *Gayetün Nihaye*, II, 85-86.

<sup>48</sup> Mekkî b. Ebi Talib el-Kaysî (ö.437/1045), *er-Riaye li-tecvidi'il-kiraati ve tahkik-i lafzî-tilaveh*, thk. Ahmet Hasan Ferhat, Daru Ammar, V.Baskı, Amman 2008, 24-25; Altıkulaç, Tayyar, Mekkî b. Ebu Talib, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 575-576.

<sup>49</sup> Dâni Ebu Amr Osman b. Sâid b. Osman (ö.444/1053); *et-Tahtid fi'l-İtkani ve't-Tecvid*, thk.Ganim Kadduri el-Hamed,Daru Ammar, Amman 2000, Muhakkikin önsözü, s. 44.

<sup>50</sup> Altıkulaç, Tayyar, Mekkî b. Ebi Talib, *DİA*, XXVIII, 575.

<sup>51</sup> Çetin, Abdurrahman, Dâni, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 459.

<sup>52</sup> Mekkî b. Ebi Talib, *er-Riâye*, s. 52-53.

<sup>53</sup> Altıkulaç, Mekkî b. Ebu Talib, *DİA*, XXVIII, 575.

ed-Dânî'nin *et-Taḥdid*'i ya *er-Riâye* ile aynı zamanda yazıldı veya *er-Riâye*'nin yazıldığı hicri 420'den sonra kaleme alındı.

Yine beşinci asırda Buhara yakınlarındaki Efşene köyünde doğan İbn Sina (ö.428/1037) tıp, felsefe, mantık ve ilahiyata dair eserlerin yanında, sesin oluşum sebebi, harflerin ortaya çıkış sebepleri, harflerin çıktığı organlar, Arapça'nın alfabesini oluşturan harflerin mahreçleri, sıfatları konularının ele alındığı "*Esbâb-ü Hudûsi'l-Hurûf*" adlı risaleyi telif etmiştir.<sup>54</sup>

Ebu Amr ed-Dânî'den önce tecvide dair eserlere ve risalelere parmak bastıktan sonra bizzat ed-Dânî'nin telif ettiği "*Et-Taḥdid fil-İtkani vet-Tecvid*" adlı eseri ve bu eserin tecvit ilmi açısından değerlendirilmesi konusuna geçebiliriz.

### 3-Ebu Amr ed-Dânî' ve et-Taḥdid fi'l-İtkân ve't-Tecvid Adlı Eseri<sup>55</sup>

Tecvid ilminin müstakil olarak ele alınmaya ve bu ilim dalında hacimli eserlerin verilmeye başladığı hicri V. asrın öne çıkan otorite alimlerinden biri de ed-Dânî'dir.<sup>56</sup>

ed-Dânî, tecvide dair bu eserini yazma gerekçesi olarak şunları söylemektedir: "Kur'an-ı Kerim tilavetinin güzel yapılması / Kur'an'ın doğru okunması Kur'an kıraatının yerli yerince ifası için Allah'ın, Peygamberini ve ümmetini teşvik ettiği şey konusunda asrımızda yaşayan Kur'an talebelerinin ve hocalarının ihmali gördüm, bu durum beni tecvid ilmi, tertîl ve tahkikin keyfiyetinin ne olduğuna dair bir eser yazmaya beni zorladı."<sup>57</sup>

ed-Dânî kitabını yazarken izlediği metodu da şu cümlelerle izah eder: "Sonradan gelen (halef) uleması önceki alimlerden (selef) nasıl aldıysa bu yolu izledim. Ulemanın aktardığı bilgilerden gizli kalan izaha muhtaç olan konuları açıkladım. Hadis usulündeki senet usûlüne riayet ettim. Bizzat kendilerine yetiştiğim âlimlerden, eserlerine muttali olduğum imamların/kurranın tecvid ilmine dair görüşlerini aktardım. Sadece bu ilimde derinleşen hâzîk/uzman kimselerin anlayacağı, diğerlerinin anlamayacağı bir üslupla kitabımı telif etmedim. Hem mübtediler / yeni başlayanların hem de bu ilimde derinleşen kimselerin istifade edeceği bir eser vücuda getirdim."<sup>58</sup>

ed-Dânî Kur'an lafızlarının sahih bir şekilde okunmasını sağlayacak usüller, metodların ne olduğu, buna dair kavramlar ve onların izahi ile tecvid konularını ele almaya çalışmıştır. Onun öne çıkardığı ve ilk olarak izah etmeye çalıştığı kavramların başında tecvid, tertîl, tahkik terimleri gelmektedir.

<sup>54</sup> İbn Sina, Ali Huseyn b. Sina(ö.428/1037), *Esbâb-ü Hudûsi'l-Huruf*, nşr. Hüseyin Muhammed İmbabi-Muhammed İmbabi, Kahire, 1978, s. 9-11, 12, 13, 14, 15, 16-22, Ömer Mahir Alper, "İbn Sina", *DİA*, İstanbul 1999, XX., 319,322, 344.

<sup>55</sup> Dâni Ebu Amr Osman b. Sâid b. Osman (ö. 444/1053); *et-Taḥdid fi'l-İtkani ve't-Tecvid*, thk. Ganim Kadduri el-Hamed,Daru Ammar, I.Baskı, Amman 1421/2000.

<sup>56</sup> Dâni'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri kıraat ilmindeki yer, hocaları, öğrencileri için bk. *et-Taḥdid'in Mukaddime bölümü*, s. 7-16, Ayrıca Muhakkik ciddi bir araştırma yaparak Dâni'nin eserlerinin bir listesini de sunmuştur. Bk. *et-Taḥdid fi'l-İtkani ve't-Tecvid*, s. 24-41.

<sup>56</sup> Çetin, Abdurrahman, Dani, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 459-461.

<sup>57</sup> Dâni, *et-Taḥdid*, s. 66.

<sup>58</sup> Dâni, *et-Taḥdid*, s. 66-67.



### a.Tecvid

ed-Dânî bu kavramı önce lügavî yönden ele alır. Tecvid جَوْد fiilinin mastarıdır. Bir şeyin en güzel şekilde yapılması için elden gelen çabayı ortaya koymak” anlamındadır<sup>59</sup>. Sonra kavramı istilâhî yönden izah eder: “Tecvid: Harflerin hakkını vermek, mahreç ve sıfat bakımından harflerin mertebelerini gözetmek, her bir harfi mahrecinden çıkarmak, harfleri tek tek telaffuz ederken ve terkip halinde de, baskı yapmadan, zorlamadan, aşırıya kaçmadan haklarını vererek telaffuz etmektir. Tecvid ancak dilin bağına çözmek uygulama yani riyazatla ortaya çıkar.”<sup>60</sup> ed-Dânî’nin yaptığı bu tanım sonraki dönemde telif edilen tecvitle ilgili eserlerde aynen yer almış veya ihtisar yapılarak nakledilmiştir.<sup>61</sup> ed-Dânî bu kavramla ilgili farklı yaklaşımlarını diğer terimleri ele alırken tekrar dile getirmektedir. Müellif ikinci bir kavram olarak ‘tertil’ terimini öne çıkarır.

### b.Tertîl

Müzzemmil Suresi 4.ayette yer alan وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا Kur’an’ı tertîl üzere / ağır ağır oku.” Bu ayette yer alan ‘Tertîl’ kavramını ‘Kur’an lafızlarını telaffuz ederken yavaş yavaş oku, harflerin arasını ayır, okuyuşun da aceleci olma ki harfler birbirlerine karışmasın’<sup>62</sup> şeklinde izah eder ve bu görüşünü temellendirmek için ilk dönemin önde gelen dilcisi Halil b. Ahmed’in eserinden istişhadda bulunur. Halil b. Ahmed, bir kişi yavaş yavaş, anlaşılır bir şekilde konuştuğu zaman الكلام تمهلت فيه رتلت cümlesiyle ifade edilir<sup>63</sup> demektedir. Konuşulan kelamın anlaşılması için tane tane açık açık ifade edilmesi gerekir.

ed-Dâni, Kur’an’ın indirilişinin de tertîl üzere olduğunu savunur bu görüşünü de رتلناه ترتيلا / O Kur’an’ı (sana) ağır ağır okuyoruz.<sup>64</sup> Ayetindeki رتلناه kelimesini ارتلناه şeklinde te’vil etmiştir ki buna göre anlam, O Kur’an’ı tertîl üzere indirdik”. Bu yaklaşımıyla da Kur’an okumadaki usüllerin en önemlisinin tertîl olduğunu iddia etmektedir. ed-Dâni, Kur’an’ın tertîl usülüyle okunduğuna dair Hz. Peygamber’in vefatından bir yıl önce nafile namazlarını oturarak kılmaya başladığını bu namazlarda kıraat olarak bir sureyi tertîl üzere okumasından ötürü (normal bir sürede okunan surenin) okunuşu uzadıkça uzuyordu<sup>65</sup> hadisidir. Hadisin metninde فيرتلها حتى تكون اطول cümlesi geçmektedir. Ayrıca tertîl kavramının yorumunda Taberi’nin zikrettiği açıklamalara da başvurmaktadır.<sup>66</sup> ed-Dâni sahabe kavillerinden örnekler vererek tertîl ile ilgili görüşünü güçlendirmekte ve

<sup>59</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 68; Dâni ilk dönem dilcilerin eserlerinden istifade etmiştir. Bk. Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn*, s. 133, Ezheri, *Tehzibu'l-Luga*, XI, 156-157.

<sup>60</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 68.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cezeri, *et-Temhid*, s. 59; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, I, 212.

<sup>62</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 69.

<sup>63</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 285.

<sup>64</sup> Furkan 25/32.

<sup>65</sup> Malik b. Enes (ö.179/795) *El Muvatta, tsh, M.Fuat Abdul Baki, Daru ihyai'l- Kütübi'l Arabiyye, Mısır 1951 Bab-u Salati't-Tatavvu'kaiden* böl.,7; Müslim, *Salatü'l-Misafirin*, 118, h.n: 733.

<sup>66</sup> Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir (ö.310/923), *Camu'ul-Beyan*, XXIX, 126-127.

şu rivayeti aktarmaktadır: “Alkame b. Kays Kûfede İbn Mes'ud'a Kur'an okuyordu. Alkame onun öğrencisiydi. Bir gün aceleci bir tarzda Kur'an okuyunca İbn Mes'ud “Anam babam sana feda olsun! رتل فانه زينة القرآن / Yavaş yavaş oku! zira tertîl ile okumak Kur'an'ın süsüdür/zînetidir,<sup>67</sup> dedi.” Mevkuf bir haber olan bu olay tertîl metodunun tercih edildiğine bir örnektir.

Ed-Dâni, Tertîl kavramı hakkında Hz.Ali (ö.61/662)'ye nispet edilen tertîl; الحروف الوقوف معرفة / harfleri yerli yerince mahrecinden çıkarmak vakf / durulacak yerleri bilmek” şeklindeki rivayeti eserinde nakletmemiştir. Taberi de Müzzemmil suresi 4. ayetini te'vil ederken bu rivayeti nakletmemektedir.

Hz. Ali'ye isnad edilen bu rivayeti, ed-Dâni ile muasır olan ebul-Kasım el-Hüzelî'nin naklettiğini görmekteyiz ki “el-Hüzelî: Rivayet olunur ki: mü'minlerin emirine معرفة الوقوف و تجويد الحروف و ترتيل القرآن ayetinin manası sorulmuş o da ترتيل: معرفة الوقوف و تجويد الحروف şeklinde tefsir etmiştir.<sup>68</sup>

ed-Dâni bu rivayeti ya görmemiştir veya bu rivayet sağlam senet zinciriyle ona ulaşmamıştır ki bu sebeple bu rivayet ed-Dânî'nin eserinde yer almamıştır.

ed-Dânî'nin üzerinde önemle durduğu üçüncü kavram ise ‘Tahkik’ kavramıdır.

### c.Tahkik

ed-Dânî, tahkik kavramının önce lügavi yönden izahını yapar. Tahkik حَقَّق fiilinin mastarıdır. عرفته الشيعي اي عرفته يقينا cümlesi “bir şeyi kesin olarak bildim” anlamındadır. Araçlar, bir şeyin iç yüzüne künhüne vakıf oldum anlamında هذا الأمر anlamındadır. Araçlar, bir şeyin iç yüzüne künhüne vakıf oldum anlamında هذا الأمر cümlesini kullanırlar. حق kelimesi de bu kelimeden türetilmiş bir isimdir<sup>69</sup>. ed-Dânî'nin tahkik kavramı üzerine yapmış olduğu lügavi açıklamalar yakın ifadelerle Cevheri'nin *es-Sihah*'ında da yer almaktadır.<sup>70</sup> Bu da bizi kavramların lügat anlamlarının izahında ed-Dânî'nin kendi döneminde veya daha önce kaleme alınan lügatle ilgili eserlere müracaat ettiğini göstermektedir.

ed-Dani tahkik usulü ile kıraatın icra edildiğini Ubey b. Ka'b a ulaşan bir rivayetle açıklamaya çalışır. ed-Dâni, Übey b. Kâ'b'ın Hz. Peygambere tahkik usulü ile okuduğunu, Peygamberimiz'in de ona tahkik metodu ile okuduğunu uzun bir sened zinciri ile bize aktarmaktadır<sup>71</sup>. ed-Dani, İmam Nafi'nin (ö. 169/785) ravisi Verş (ö. 197/812) ten önce altı kişinin adını zikreder sonra Verş'in Nafi'e tahkik usulü ile okuduğunu, Nafi'nin de hocaları olan beş kişiye<sup>72</sup> tahkik üzere kıraatı arz ettiğini, bu kurrânın da, Abdullah b. Ayyaş b. Ebi Rebîa'ya tahkik usulü ile

<sup>67</sup> Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (ö.224/770), *Fedailü'l-Kur'an*, thk. Mervan Atiyye- Muhsin Harabe-fefa Takiyyüddin, Daru İbni Kesir, Beyrut 1999 s. 157.

<sup>68</sup> Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-Kıraat*; I, 118.

<sup>69</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 70.

<sup>70</sup> Cevheri, *es-Sihah*, s. 250.

<sup>71</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 77.

<sup>72</sup> Nafi'nin, kendilerine kıraat arzettiği hocaları için bk. İbn Mücahid, *Kitabüs-Seb'a*, s. 56-61.

okuduğunu, Abdullah b. Ayyaş'ın da, Ubey b. Ka'b'a tahkik metodu ile Kur'an'ı arzettiğini söyler.<sup>73</sup> Fakat bu rivayetin aktarıldığı kaynak olan İbn Mücahid'in eserine baktığımızda Abdullah b. Ayyaş'ın Übey b. Ka'b'a Kur'an'ı okuduğu/arzettığı zikrediliyor, ancak tahkik usulü ile okuduğuna dair bir rivayetin yer aldığını göremiyoruz.<sup>74</sup>

İbn Mücahidin aktardığı rivayette tahkik kelimesi bulunmamasına rağmen ed-Dâni her bir ravinin rivayetini naklederken "tahkik" kavramıyla birlikte aktarmıştır. Kendisi kaynak vermemektedir ama bu rivayetin bu konuda mahir olan huffaz'ın eserlerinde yer aldığını, ancak derinlemesine araştırma yapanların kitaplarında bulunabileceğini de dikkat çekmiştir.<sup>75</sup>

Enes b. Malik'in rivayet ettiği hadisi şerifte Katade der ki: Enes b. Malik'e soruldu. "Rasulullah'ın Kur'an okuyuşu nasıldı? Enes şöyle cevap verdi: Peygamberin okuyuşu uzatarak okumaydı dedi sonra Enes b. Malik bunun nasıl olduğunu göstermek için بسم الله الرحمن الرحيم i okudu. الله lafzındaki ل harfini, الرحمان kelimesindeki م harfini, الرحيم kelimesindeki ح harfini uzatarak okuyordu dedi."<sup>76</sup> ed-Dâni, bu hadiste ifade edilen Hz. Peygamber'in Kur'an'ı medli bir şekilde okumasından O'nun tahkik usulü ile okuduğu sonucuna varmıştır.

Kûfe kıraat imamı Âsım b. Behdele (ö.127/744) kendisine Kur'an okuyan birisine, kıraati bitince, 'sen bir harf bile okumadın', rivayetini nakleden ed-Dâni, Âsım b. Behdele'nin<sup>77</sup> bu sözüyle o kişinin Kur'an'ı, tahkik usulü ile okumadığı, bunun üzerine Âsım'ın bu tenkidine muhatap olduğunu söylemiştir. Tahkik usulü ile Kur'an okuma üzerinde titizlikle duran ed-Dâni, bu hassasiyetiyle ilgili olarak kıraat imamlarından Nafi, İbn Kesir, Ebu Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamze ve Kisai'nin /yedi kıraat imamının da tahkik usulünü tercih ettiklerini nakleder.<sup>78</sup> Bu imamların hemzeleri de tahkikle okumalarını, medlere haklarını vermelerini, idğamları yerli yerince yapmalarını<sup>79</sup> örnek göstererek ve bu okuyuş usülleri de tahkik usulünü bize anlatır diyerek görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.

ed-Dâni bu kavramı kıraat imamlarının çoğunluğuna teşmil ettikten sonra, kıraat imamlarından Hamza b. Zeyyat el-Kûfi'nin (ö.156/773) okuyuş tarzına işaret eder ve bu konuda İmam Hamza'nın ta'nedildiği/eleştirildiğini de dile getirir.<sup>80</sup>

Harflerin üzerinde fazla durması, hemzenin tahkikinde aşırı gitmesi medleri azami ölçüsünde uzatması eğitim öğretim, Kur'ân yeni öğrenmeye çalışan öğrencinin dilinin alışması için mi? diye Hamza'ya soruldu. Hamza: Evet bu riyâzat/ alıştırma temrin için yapılır dedi.<sup>81</sup>

<sup>73</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 77.

<sup>74</sup> Bk. İbn Mücahid, *Kitabü's-Seb'a*, s. 56.

<sup>75</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 78.

<sup>76</sup> Buhari, *Fedailu'l Kur'an*, 29.

<sup>77</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 83.

<sup>78</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 85-86.

<sup>79</sup> İbn Mücahid, *Kitabü's-Seb'a*, 60-69-70-73-76-77-82.

<sup>80</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 87-88.

<sup>81</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 89.

ed-Dâni, İmam Hamza'nın tahkik metodunu, daha çok hoca-öğrenci arasında cereyan eden öğrenim esnasında uyguladığına dair rivayetleri aktarır ve bu usulün daha çok ona isnad edildiğini söyler.<sup>82</sup> Kıraat imamlarının çoğuna teşmil ettiği bu usulü, İmam Hamza'nın takip ettiği metot olarak değerlendiren ed-Dâni, bu metodun daha çok onun tarafından uyguladığına, bu usulü takip etmede, İmam Hamza'nın öncü bir rol üstlendiğine işaret etmiştir

ed-Dâni'den dört asır sonra gelen İbnü'l-Cezeri, tahkik metodunu Hamza b. Zeyyat'la birlikte Verş'in de benimsediğini söylemektedir.<sup>83</sup>

Tahkik usulünün Kur'an okuma usullerinden biri olduğunu izah edip bu metotla ilgili önce kurranın yaklaşımını ortaya koyan sonra kendi görüşünü de dile getiren ed-Dâni, diğer bir usül olan 'Hadr' metodunu ele alır.

#### d.Hadr

ed-Dânî bu usulün keyfiyetini İmam Nafi'nin yorumuyla ortaya koymaya çalışır. Nafi'ye isnad ederek 'hadr' usulünün sınırlarını şöyle çizer; Nafi der ki, bu metot; kolay ve herkesin uygulayabileceği bir metottur. Bu usulün tatbikinde, harekeler değiştirilmez, harfler bozulmaz, şeddeli olanlar şeddesiz, şeddesiz olan harfler de şeddeli okunmaz. Medler kasr ölçüsünde okunmaz, kasr ile okunacak yerler de med ile okunmaz.<sup>84</sup>

Buna ileveten ed-Dânî, Ahmed b. Nasr eş-Şüzâî'nin (ö. 373/983) yedi kıraat imamının okuyuş şekillerini maddeler halinde sunduğunu bize naklede. Şüzâî, Nafi kıratının özelliklerini de özlü bir şekilde şöyle ifade eder: "Nafi'nin kıraatine gelince; akıcıdır, medde en yakın olan bir okuyuş şeklidir."<sup>85</sup>

Bu usül, tahkik usulünün zıddıdır. Nafi kıratında hem tahkik usulünün hem de 'hadr' metodunun uygulandığını yine ed-Dânî bize aktarır.<sup>86</sup>

#### e.Tedvir (Tevevut):

Kur'an okumadaki usullerden birisi de 'tedvir' yani i'tidal metodudur. ed-Dânî, kıraat usullerinin üçüncüsü olan bu usul, İmam Kisâi ve İbn Âmir'in usulüdür, bu metod uygulanırken hadr usulünde olduğu gibi medler en az ölçüsünde uzatılmaz, tertil usulünde ki kadar da azami ölçüsünde uzatılmaz. İkisi arasında bir yol tercih edilir. Buna i'tidal metodu da denir,<sup>87</sup> yorumunu yapan ed-Dâni, tahkik, hadr ve tedvir usullerinin her biri Kur'an kıraatında başvurulması gereken metotlardır, İbn Mücahid ve önde gelen diğer Kurra'nın da tercih ettiği ve bizim de kabul ettiğimiz kıraat usülleri bunlardır demıştır.<sup>88</sup> Kendisinden sonra kaleme alınan eserlerde 'Kur'an okuma usülleri' olarak ele alınan bu konunun ve

<sup>82</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 89-90.

<sup>83</sup> Bk. İbnü'l-Cezeri, *en-Nesr*, I, 206.

<sup>84</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 91.

<sup>85</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 93.

<sup>86</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 85,91,93.

<sup>87</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 93.

<sup>88</sup> İbn Mücahid, *Kitabü's-Seb'a*, s. 134-136; Dâni, *Et-Tahdid*, s. 94.

kavramlarının Ebu Amr ed-Dâni tarafından ilk defa sistematize edildiğini görmekteyiz.

Bu usüllerin ve usullerle Kur'an kıraati nasıl yapılmalıdır gibi konuların iyi hazmedilmesi gerektiğine işaret etmek için ed-Dânî, kitabına bu konuyu ele alarak başlamıştır. Bu sebeple eserinin 68-94 sayfaları arasını bu konunun enine boyuna işlenmesine ayırmıştır. ed-Dânî tecvide dair öne çıkan bazı kavramların bilinmesi gerektiğine işaret eder ve eserinde, bizim de aşağıda işlemeye çalışacağımız, bu kavramları tek tek ele alır.

#### f. Hareke, Sükun, İhtilas, Revm, İşmam, Hemze/Mehmuz, Müsehhel/Teshil Kavramları

Dânî bu kavramları kısa kısa ana hatlarıyla izah etmektedir. Zira bu terimlerin taşıdığı anlam, Kur'an kıraatinde okuyucunun bizzat uygulama alanına koyduğu amellerdir.

ed-Dâni, tecvide uygun olarak Kur'an okuma, harflerin, hareketlerin, sakinlerin, şeddelerin doğru telaffuz edilmesiyle ortaya çıkacağından hareketle, harflerin sessiz olduğu, onları sesli hale getiren unsurun hareke olması sebebiyle '**muharrek/hareke**' kavramını ele almış bununla fetha, kesra ve zamme ile harflerin harekelenmesini kastettiğini görmekteyiz.<sup>89</sup> Kendisiyle muasır olan Mekkî b. Ebi Talib ise harfler ve hareketlerle ilgili uzun tartışmalar ki örneğin, hareke mi öncedir harf mi öncedir, hangisi asıldır, hangisi hangisinden türemiştir gibi konuları- eserine taşımıştır.<sup>90</sup> ed-Dânî, harflerin harekesizlik hali olan sakin olma durumlarını da '**müsekken**' (**sakin**) terimiyle ortaya koymuştur. Yani harfin sakin kılınmış hali anlamındadır.<sup>91</sup> Mekkî ise '**müsekken**' kavramı yerine '**sükûn**' kavramını kullanmış, sükûnun cisimde araz olduğunu, harfteki sükûnun hareke olmadığını ifade etmektedir.<sup>92</sup> Sonraki dönem müellifleri ve Dâni ile çağdaş olan müellifler de '**sukûn sakin**' lafzını kullanmışlardır. ed-Dânî'nin takipçisi olan İbnü'l-Cezeri de '**müsekken**' terimini kullanmıştır.<sup>93</sup>

**İhtilas** kavramını '**muhteles**' şeklinde ismi meful kalıbında kullanan Dâni, harfin harekesinin süratli okunması sebebiyle gitmesi şeklinde yorumlamış, hareketin tam anlamıyla gitmediğini belirtmek için ihtilas, ölçü ve tartıda tam hareke gibidir,<sup>94</sup> açıklamasını yapmıştır.

ed-Dani '**müram**' terimi ile de '**revm**' uygulamasına dikkat çekmiş, harfin harekesinin zayıflatılması bunun sonucunda da hafif bir sesin duyulduğunu ifade etmiştir. Hangi hareke olursa olsun (fetra-kesra-zamme) üç harekede de revmin

<sup>89</sup> Bk. Dâni, *et-Tahdid*, s. 95.

<sup>90</sup> Bk. Mekkî, *er-Riâye*, 98-104.

<sup>91</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 95.

<sup>92</sup> Mekkî, *er-Riâye*, s. 100.

<sup>93</sup> Kurtubî, Abdülvehhab b. Muhammed (ö.461/1068 ) *el-Mudih fit-Tecvid*, thk. Ganim Kadduri el-Hamed, Daru Ammar Ürdün 1421/2000, s. 191-; İbnül Cezeri, *en-Nesr*, I, 314, 318.

<sup>94</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 95,96.

uygulanır olduğunu söylemiştir.<sup>95</sup> ed-Dani başka bir eserinde bu konuyu biraz daha etraflıca ele alır ve şöyle der: "Fethada revmin yapılıp yapılmayacağı konusunda, kıraat imamları ile nahivciler arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Kıraat imamları, eda ehlinin hepsi, ve Ebu-Hatim es-Sicistani, (ö.248/862) fetha harekesinde revmin caiz olmadığını, zira fethanın hafifliği sebebiyle, hareketin bir kısmının ortaya çıkmasıyla tamamının ortaya çıkacağını ama kesre ve dammenin ağırlıkları sebebiyle buna tahammül edebileceğini söylemişlerdir. es-Sicistani dışında ki nahivciler ise fethada revmi caiz görmüşler ve bunu yaparken harekede sesi nahivciler ise fethada revmi caiz görmüşler, revmi yaparken harekede sesi zayıflatmanın yeterli olacağını söylemişlerdir"<sup>96</sup>.

'Müşemm' kavramı ile de 'işmam' konusunu izah etmeye çalışır. Bunun hem vakf halinde hem de vasıl halinde gerçekleşeceğini söyler. Bu hareketin dudaklarla yapılacağını, zamme harekeye işaret etmek için dudakların öne doğru götürüleceğini, bu işmamın sessizce yapılması gerektiğine işaret eder. Vasıl halindeki işmama örnek olarak Kisai (ö.189/804) ve İbn Amir'in (ö.118/736) شِيء = قیل kelimelerindeki yaptıkları işmamı zikreder.<sup>97</sup>

Yine ed-Dani, bazı tecvid ve kıraat alimlerinin Kur'an okuma esnasında ses olarak telaffuz edilen, yirmi dokuz harf gibi resmedilmeyen harfler vardır ki bunlara fer'i harfler de denilir,<sup>98</sup> dedikleri '**Hemzi Müsehhel/ teshil ile okunan hemze**, kavramını da ele alır. Ama bu Arapçaya eklenen harflerindendir şeklinde bir açıklama yapmamakta ve elif ile hemze arası bir sesle telaffuz edilir demekte aynı zamanda bu harfin همزة بين بين şeklinde ifade edileceğini de söylemektedir ki <sup>99</sup> kurra'nın daha çok isti'mal eylediği bu tabirdir.

ed-Dânî, **Muhfa** kavramıyla da '**nun-i hafife**' veya '**nun-i hafiyye**' terimini açıklamaya çalışır. Bu ihfa halinde, genizden gelen tenvin veya nunun sesidir, bunun icrasında ne idğam yapılır ne de izhar yapılır<sup>100</sup> yorumuyla kendisi dışındaki tecvid ve dil âlimlerinin 'nun-i hafife' olarak isimlendirdikleri<sup>101</sup> bu kavramı farklı bir şekilde açıklamaktadır. ed-Dânî'den önce vefat eden ve eserini de kanaatimize göre az zaman farkıyla önce telif eden Mekkî b. Ebi Talib *er-Riaye*'sinde 'Med'lerle ilgili bir bölüm açmamıştır. ed-Dânî ise ayrı bir bölüm olarak değil "**lafızların hakikati ve bu lafızların harflerle telaffuz edilmesinin sınırları**" başlığı altında 'med' konusuna da temas etmektedir. Diğer lafızları ismi meful kalıbıyla zikrettiği gibi med lafzını da '**el-memdu'd**' kavramıyla anlatmaktadır.

<sup>95</sup> Dâni, *et-Taḥdid*, s. 96; Revm fethada yoktur. İhtilal her üç harekede olabilir. Bk. Temel Nihat, *Kıraat ve Tecvid istilahları*, İfav yay, İstanbul 1997, s. 113.

<sup>96</sup> Dâni, *Camîu'l-Beyan fî'l-Kıraati's-seb'* thk, Abdurrahim et-Tarhuni-Yahya Murad, Darul Hadis, Kahire 2006, II, 25.

<sup>97</sup> Bk. ed-Dân, *et-Taḥdid*, s. 97; Dâni, Ebu Amr (ö.444/1053), *Camîu'l-Beyan fî'l-Kıraatis-Seb'i*, thk. Abdurrahim et-Tarhuni-Yahya Murad Darul Hadis Kahire 2006, II, 30.

<sup>98</sup> Bk. Mekkî, *er-Riâye*, s. 107-112.

<sup>99</sup> Bk. Dâni, *et-Taḥdid*, s. 97-98.

<sup>100</sup> Bk. Dâni, *et-Taḥdid*, s. 100.

<sup>101</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 434; Mekkî, *er-Riaye*, s. 107.

ed-Dânî Medleri ele alır ve şöyle tasnif eder: a-Tabiî med b-Mütekellef med, Sebeb-i med denilen hemze ve sükûn unsurlarının bulunmadığı med harfleriyle oluşan medde 'tabii' adını vermekte. Med harflerinin hemze ve sakin bir harfle karşılaşmaları durumunda, tabii medde bir elif daha ilave edilerek iki elif miktarında oluşan medde de '**Mütekellef**' adı verilmektedir.<sup>102</sup>

Medlerde ölçü olarak '**elif**' terimini ed-Dânî'nin kullanması dikkat çekicidir. V. asrın önde gelen kıraat ve tecvid âlimi Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubî (ö.461/1068) 'med' konusunu özel bir bölüm halinde işlemiş med ölçülerinin izahını yaparken 'elif' tabiri yerine işba'/müşba', vasat, kasr/maksur terimlerini kullanmıştır.<sup>103</sup>

İbnü'l-Cezerinin med ölçülerinde 'elif' kavramını sık sık kullandığına şahit olmaktayız.<sup>104</sup>ed-Dânî bu kavramları ele aldıktan sonra tecvidin ana konularından birisi olan harflerin mahreçleri konusunu işlemeye çalışır. Tecvid konularının temelini teşkil eden harfler ve onların çıkış yerlerinin tespiti ilk dönem dil âlimlerinin işlemeye çalıştıkları konuların başında gelmektedir. Zaten tecvid denilince harflerin hakkını vermek her bir harfi mahrecinden çıkarmak<sup>105</sup> akla gelir ve böyle tarif edilmiştir. Ebu Amr ed-Dânî' de Arap alfabesini oluşturan harflerin mahreçleri konusunu ayrı bir bölüm halinde işlemiştir.

Bu bölümde ed-Dânî tecvide dair kavramların yorumlarını yapmış, bu yaptığı izahla da sonradan ıstılahların ele alındığı eserlere kaynaklık etmiştir. ed-Dânî, bu ıstılahları ele alırken bir sıralama gözetmeden karışık bir şekilde sunmuştur. Bu ilmin müstakilleşmeye başladığı hicrî V. asrın başında bu şekilde ele alınması gayet doğaldır.

#### 4- Arap Alfabesini Oluşturan Harflerin Mahreçleri

Ebu Amr ed-Dânî harflerin sayısı ve mahreçlerinin miktarı konusunda Sibeveyh'i esas almıştır. Sibeveyh Arap alfabesi yirmi dokuz harften oluşur ve bu harfler 16 mahreç bölgesinden çıkar demekte<sup>106</sup> ve ed-Dânî'de bu görüşü benimsemektedir<sup>107</sup>. Mehâric-i hurûf'un adedi konusunda dil ve tecvit alimleri ihtilaf etmişlerdir. Halil b. Ahmed, Ebu'l Kasım el- Hüzeli ve (ö. 465/1072), İbnü'l-Cezeri'ye göre mahreçlerin sayısı on yedidir.<sup>108</sup> İbn Cinnî, (ö. 392/1002) Mekkî b. Ebi Talib, Kurtubî (ö. 461/1068 ) gibi alimlere göre ise 16 dir.<sup>109</sup> Mahreçlerin adedi on dördtür diyen kıraat âlimi ve dil âlimleri de mevcuttur: Bunlar Kutrub (ö.

<sup>102</sup> Dâni, *et-Taḥdîd*, s. 98

<sup>103</sup> Kurtubî *el-Mudîh*, s. 132,135.

<sup>104</sup> İbnü'l-Cezeri, *en-Nesr*,I,317,320.

<sup>105</sup> Dâni,*et-Taḥdîd*, s. 68, İbnü'l-Cezeri, *en-Nesr*, I, 212.

<sup>106</sup> Sibeveyh *el-Kitab*,IV,431-433.

<sup>107</sup> Bk. Dâni,*et-Taḥdîd*, s. 102.

<sup>108</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, s. 26; Hüzeli *el-Kâmil fi'l-Kirâat*, s. 6-97,İbnü'l-Cezeri, *en-Nesr*, I, 198-201.

<sup>109</sup> İbn Cinni,*Sirru Sinaati'l-İrab*, s. 46; Müberred,*el-Müktedab*, I, 192-194; Mekkî, *er-Riaye*, s. 144; Kurtubî, *el-Müdiḥ*, s. 78.

210/825), İbn Keysan (ö. 299/912), Ahfeş'in Öğrencisi Abu Amr b. İshak el-Cermiyy (ö. 225/839 ) ve el-Ferra (ö. 207/822 )gibi âlimlerdir.<sup>110</sup>

ed-Dânî, bir harfin mahrecinden çıkarılması için hemzenin o harfin başına getirilmesi, çıkarılacak harfin sakın kılınması gerekir derken Halil b. Ahmed'in uyguladığı usûlü esas almıştır.<sup>111</sup>

ed-Dânî harflerin mahreçleri konusuna önce boğazdan çıkan harflerden başlayarak ilk dönem dil alimlerinin izlediği yolu takip etmiştir. Boğazdan çıkan harflerin toplamı yedi tanedir. Bunların üç tanesi ki bunlar ء ا ه harfleridir, boğazın göğse bittiği yerden çıkar diyerek Sibeveyh'in İbn-i Düreyd'in ve İbn Cinnî'nin sıralamasını esas almıştır.<sup>112</sup> ع ve ح harfleri boğaz ortasından çıkan harflerdir yorumuyla Halil b. Ahmed dışındaki dil otoritelerinin kanaatini paylaşmıştır. Zira Halil b. Ahmed, boğazın kökünden ع ve ح harfleri<sup>113</sup> çıkar demiştir. Bir diğer tespitiyle Halil b. Ahmed, (ء) hemzenin boğaz dibinden çıktığını da söylemektedir.<sup>114</sup>

Dilden on sekiz harfin çıktığını ve dile ait 10 mahreç bölgesinin bulunduğu<sup>115</sup> yorumunu yapan ed-Dânî, kendisinden önceki dil otoritelerinin tespitlerini aynen kabul etmiştir. Ancak dildeki mahreç bölgelerini sıralarken bazı farklı yaklaşımlarda bulunmuştur. Örneğin dil ucu harflerini sıralarken “ ط - د - ت ” harflerini birinci sıraya koymakta, ikinci sıraya “ ظ - ذ - ث ” harflerini, üçüncü dil ucu mahreç bölgesi olarak “ ص - س - ز ” harflerinin çıktığı yeri kabul etmektedir.<sup>116</sup> Bu yaklaşımıyla ed-Dânî'nin Sibeveyh, el-Müberred ve İbn Cinnî'nin sıralamasını dikkate almadığını görüyoruz.<sup>117</sup> Bununla birlikte Halil b. Ahmed ve İbn Düreyd'in sıralamasına yakın bir sıralama yaptığı görülmektedir.<sup>118</sup> Dil ucu harflerini “ ل - ن - ر ” şeklinde bir tasnife tabi tutup sonra “ ص - س - ز ” harfleri bunları takip eder şeklindeki sıralama Sibeveyh, el-Müberred ve İbn Cinnî'ye aittir.<sup>119</sup>

ed-Dânî, kendisinden önceki dil bilimcilerinin görüş ve tespitleri konusunda tercihte bulunuyor, bu tercihinde de erken dönemin önde gelen filologlarının yorumlarını esasa alıyor. ed-Dânî'nin kanaatlerine çoğu zaman katılan İbnü'l-Cezerî de dil ucu harflerinin sıralamasını ز ص س - ت د ط - ث ذ ظ şeklinde yapmakta

<sup>110</sup> Mekkî, *er-Riaye*, s. 243-244; Dâni, *et-Tahdid*, s. 104; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, I, 198, 199.

<sup>111</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 26(Temhid/giriş böl.).

<sup>112</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 433; İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 21, 23; İbn Cinni, *Sirru Sinâa*, s. 46.

<sup>113</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 26,(Temhid/giriş böl.).

<sup>114</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 26,(giriş böl.).

<sup>115</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 102.

<sup>116</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 103.

<sup>117</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, s. 433; Müberred, *el-Muktedab*, I, 193; İbn Cinni, *Sirru Sinâa*, s. 47.

<sup>118</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 26; İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 23.

<sup>119</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433; Müberred, *el-Muktedab*, I, 193; İbn Cinni, *Sirru Sinâa*, s. 47.



ve ر ن ل harfleri bunları takip eder<sup>120</sup> demektedir. ص س ز harflerinin mahreç bölgesi, dil ucu ile üst ön dişlerdir,<sup>121</sup> tespitini yapan ed-Dânî tecvid bilginleri Arap dilinde uzman olan dilbilimcilerinin farklı yaklaşımlarda buldukları bu konunun içinde yerini almıştır. Zira bu harflerin mahreci, dil ucu ile alt ön dişlerdir, görüşünü savunan ise el-Kurtubî'dir.<sup>122</sup>

Dilin iki yanından ve üst azı dişler bölgesinden ض harfi çıkar. Fakat ed-Dânî dilin yan tarafından çıkan harfler iki tanedir diyerek ض ve ل harflerini bu grupta değerlendirmiş, zira hem ض harfi hem de ل harfinin telaffuzunda dil kenarlarının fonksiyonu vardır diyerek bu görüşünü kuvvetlendirmiştir.<sup>123</sup> Dilin ortasından ج ش ض harfleri çıkar,<sup>124</sup> görüşünü savunan Halil b. Ahmed'in bu yaklaşımına ed-Dânî'nin meylettiğini göremiyoruz. Dudak harfleri konusunda kendisinden önceki dilbilimcilerinin yaklaşımını kabul eden ed-Dânî و ف ب م harfleri dudaklara ait harflerdir,<sup>125</sup> demektedir.

Vav harfini med harfi olan الواو المدية gibi telakki eden Halil b. Ahmed vav harfi cevfi/ağız boğaz boşluğundan çıkar diyerek<sup>126</sup> diğer dilbilimcilerden farklı bir yaklaşım öne sürmüştür. ed-Dânî on altıncı mahreç olarak 'tenvin ve nun-i muhafat'ın çıktığı yer olarak geniz bölgesi/hayşuma işaret etmektedir.<sup>127</sup>

Diğer dil bilimci ve tecvid âlimlerinin 'nun-i hafife', 'nun-i hafiyye', 'nun-i sakine' olarak isimlendirdikleri<sup>128</sup> bu fer'i harfin mahreci hayşum/geniz kovuğudur. ed-Dânî bu 'nûn'a bir de tenvini ekleyerek tenvinin ihfa harfleriyle karşılaşması durumunda 'nun-i hafife' olarak seslendirildiğine dikkat çekmiştir.

Son dönem tecvid bilginleri hayşum bölgesinden çıkan harfi değil, o harfin sıfatı olan ğunneyi öncelemişler, hayşum/geniz kovuğundan ğunne çıkar, ğunnenin mahreci hayşumdur<sup>129</sup> demişlerdir. Med harflerinin mahrecini cevfi/boğaz ağız boşluğu kabul edip mukadder bir mahreç bölgesi olan bu mahreci de bu sayıya dahil eden Halil b. Ahmed'le aynı kanaati paylaşmamış<sup>130</sup> aksine o Sibeveyh'in görüşünü tercih etmiştir. Zira Sibeveyh'e göre med harflerinin mahreci olan boğaz ağız boşluğu ayrı bir mahreç bölgesi olarak kabul edilmemektedir. Harflerin mahreçleri konusunu izah ettikten sonra onların sıfatları konusu birbirini

<sup>120</sup> İbnü'l-Cezeri, *et-Temhid fi-İlmi't-Tecvid*, thk. Ganim Kadduri el-Hamed, I. Baskı, Beyrut 1407, 1986, s. 96

<sup>121</sup> Dâni, *et-Taḥdid*, s. 103.

<sup>122</sup> Kurtubî, Abdülvehhab, *el-Mudih*, s. 79.

<sup>123</sup> Dâni, *et-Taḥdid*, s. 104.

<sup>124</sup> Halil b. Ahmed *Klâbu'l-Ayn*, s. 26.

<sup>125</sup> Dâni, *et-Taḥdid*, s. 104.

<sup>126</sup> Halil b. Ahmed, *Klâbu'l-Ayn*, s. 26.

<sup>127</sup> Bk. Dâni, *et-Taḥdid*, s. 104.

<sup>128</sup> Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 434; Müberred, *el-Muktedap*, I, 194; İbn Cinni, *Sirru Sinâa*, s. 48, el-Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 79.

<sup>129</sup> Atıyye Kabil Nasr, *Gayetül-Mürid fi-İlmi't-Tecvid*, Mektebetül-Harameyn, I. Baskı, Riyad 1409, s. 128, Karaçam İsmail, *Kur'anın Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İfav yayınları, 26. Baskı, İstanbul 2013, s. 196.

<sup>130</sup> Halil b. Ahmed, *Klâbu'l-Ayn*, s. 26.

tamamlayan konular olması hasebiyle ed-Dânî, Harflerin Tasnifi ve Sıfatları konusunu ele almıştır. Burda da ed-Dânî'nin Tecvidin ana konusu olan mehâric-i hurûfu öncelediğini, daha sonra diğer konuları ele aldığını görüyoruz. Bu durum tecvidin genel tanımına da mutabakat arz etmektedir.

## 5- Harflerin Sıfatları Ve Tasnifi

Arap dilindeki harflerin bir kısmı örneğin ق harfi gibi belli bir mahreç bölgesinden çıkar yani kendine ait bir çıkış yeri vardır. Bazı harflerin ise cüzi mahreci olmaz, külli mahreci olur, o mahreç bölgesinden birden fazla iki veya üç harf çıkar. İşte aynı bölgeden çıkan harfler birbirlerinden sıfatlarıyla ayrılırlar. Ebu Osman el-Mâzini (ö. 248/862)nin dediği gibi, harflerin mahreçleri bir bölge ve sıfatları da bir tane olsa idi kelim/konuşma diğer hayvanların çıkardıkları ses gibi olurdu, bir şey de anlaşılmazdı. Mahreçlerin farklılığı, sıfatların değişkenliği Allah'ın insanoğluna verdiği en büyük nimettir.<sup>131</sup> ed-Dânî önce harflerin sıfatlarının neler olduğunu topluca isim olarak zikreder. Akabinden zıddı olan sıfatların neler olduğunu izah etmeye çalışır.

### a. Zıddı olan sıfatlar

Mahreçte müşterek olan harfler birbirinden sıfatlarıyla ayrılırlar. Harflerin mahreçlerinden çıktıkları anda onlarda oluşan keyfiyet bize sıfatı ortaya çıkarır. Harflerin mahreçleri onları ölçen terazi gibidir. Sıfatları da sarrafın elindeki mihenk taşıdır gibidir ki onunla altının saf mı karışık mı olduğu anlaşılır.<sup>132</sup> ed-Dânî zıttı olan sıfatları şöyle sıralar:

1-Mehmûse - 2-Mechûre

3-Şedid - 4-Rihvet

5-Mutbaka - 6-Münfetiha

7-Müsta'liye - 8-Müstefile<sup>133</sup>

ed-Dânî telaffuz edilirken ses akışının olduğu ve rihvet sıfatının da bulunduğu beş harf vardır ki bunlar 'م ن ع' harfleridir. Bu harflerde bulunan şiddet sıfatı, şedid sıfatına haiz olan اجدك قطبت şeklinde ifade edilen sekiz harfteki şiddetin ölçüsünde değildir, diyerek şiddet ve rihvet arasında bir sığata sahip olduklarına işaret etmiştir. ed-Dânî'nin çağdaşı olan Kurtubî, لم يرونا - لم يرونا şeklinde ifade edilen اع ر ل ي ن م و harflerinde şiddet ve rihvet arasında bir sığat vardır,<sup>134</sup> açıklamasıyla bu harflerin beş değil sekiz tane olduğunu ifade etmiştir. Sibeveyh sadece ع harfinde şiddet ve rihvet arası bir sığatın olduğunu söylemekle

<sup>131</sup> Mekkî, *er-Riaye*, s. 143.

<sup>132</sup> Husari, Mahmud Halil (ö.1401/1979) *Ahkamu Kiraati'l Kur'anil Kerim*, Editör: Muhammed Talha Bilal Minyâr, Daru'l-Beşair el-İslâmiyye, Beyrut 2006, s. 77-79.

<sup>133</sup> Dâni, *et-Tahtid*, s. 105,107.

<sup>134</sup> Kurtubî, *el-Mudih*, s. 89.

yetinmiştir.<sup>135</sup>Dördüncü asrın önde gelen filologu İbn Cinni, şiddet ve rihvet arasında bir sığta sahip olan harflerin sayısını sekiz olduğunu açıklamıştır.<sup>136</sup> Kanaatimize göre ed-Dânî'nin muasırı olan Kurtubî'nin izahları İbn Cinni'nin açıklamalarıyla örtüşmekte bu da onun İbn Cinni'den iktibas ettiği izlemine vermektedir. Dâni, şiddet ve rihvet arası sığta sahip olan harfleri beş harf olarak kabul etmiş وى ا harflerinin med harfi olma durumlarını da dikkate alarak onları 'memdude' sıfatına haiz olan harfler olarak nitelemiştir.<sup>137</sup> İbnü'l-Cezeri ed-Dânî'nin tercihini benimser, bir kısım dilciler bu beş harfe (لن عمر ) ve و harflerini de ilave etmişlerdir yorumunu yapar ve bu sığta 'mütevessita' adını verir.<sup>138</sup>

Zıddı olan sıfatlardan müzleka/musmate sıfatlarını burada ed-Dânî zikretmemiştir. Halil b. Ahmed, İbn Düreyd ve İbn Cinnî gibi Arap dilbilimcileri harfleri incelerken onların sıfatlarını tasnif ederken müzleka-musmete sıfatlarını önelemişler, hatta İbn Düreyd, "harfler iki lakapla anılır" diyerek izlak ve ismat sıfatlarına vurgu yapmıştır.<sup>139</sup>

ed-Dânî ise sıfatlar bahsinde bu iki sıfatı ele almayan Sibeveyh ve *el-Müberred*'i izlemiştir. Zira Sibeveyh ve Müberred harflerin sıfatlar konusunu işlerken bu sıfatlara değinmemişlerdir.<sup>140</sup> Mekkî b. Ebi Talip ve Kurtubî, harflerin sıfatları konusunu ele alırken bu iki sığta da yer vermişlerdir ki bu kişiler ed-Dânî'nin çağdaşdır.<sup>141</sup>

Ebu Amr ed-Dânî, musmete sıfatına sahip olan harflerin oluşturduğu rubâi yapıdaki kelimelerin Kur'an'da nadir bulunması<sup>142</sup> sebebiyle bu sıfatlara yer vermediği kanaatindeyiz. Kendisinden önce bu konulara dair telif edilmiş eserlere müracaat konusunda ed-Dânî'nin hassasiyetini, ele aldığımız kitabında ve diğer eserlerinde görmekteyiz. ed-Dânî zıttı olmayan sıfatları da şöyle sıralamaktadır.

## b. Zıddı olmayan sıfatlar

- 1-Memdûde
- 2-Safir
- 3-Mütefeşşi
- 4-Mustatil/istitale
- 5-Mükerrer/tekrir
- 6-Münharif
- 7-Havi

<sup>135</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 435.

<sup>136</sup> Bk. İbn Cinni, *Sırru Sınâa*, s. 61.

<sup>137</sup> Bk. Dâni, *et-Tahtid*, s. 107.

<sup>138</sup> İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, I, 202.

<sup>139</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 23-25; İbn Düreyd, *Cemhere*, I,20; İbn Cinni, *Sırru Sınâa*, s. 64, 65.

<sup>140</sup> Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 434-3-437; Müberred, *el-Muktedab*, I, s. 194-196.

<sup>141</sup> Mekkî, *er-Riaye*, s. 136,137; Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 94-95.

<sup>142</sup> Kur'an'da yer alan bu kelimeler için bk. زهرح, Bakara 2/96; ححصحص, Yusuf 12/51; عسهس, Tekvir

### 8-Ğunne<sup>143</sup>

Bunlara ilave olarak a) Müşrabe=kalkale, b-hurufüz-zevaid/zaid harfler, c-illet harfleri, d-hurûfu'l-bedel e-idğamdan men olunan harfler” adını verdiği bu sıfatları da kitabına derc etmiştir.<sup>144</sup> Buna göre ed-Dânî'nin incelemeye çalıştığı sıfatların sayısı yirmi birdir.

Mekkî b. Ebi Talib de harflerin sıfatları konusuna kitabında geniş yer verir ve Arap alfabesindeki harflerin sıfatlarını otuz dört sıfat olarak tespit eder. Bu otuz dört sayısına Halil b. Ahmed'in harflere verdiği on lakabı da ilave eder, buna göre harflerin sıfatı kırk dörde ulaşmaktadır.<sup>145</sup>

Mekkî b. Ebi Talip sıfatlarla ilgili kendisine ulaşan tespitlerin tamamına yakını toplamış, kendisi de bir tercihte bulunarak azami sayıya ulaşmıştır. ed-Dânî'nin sıfatlarla ilgili ulaştığı sayı, İbn Cinni'nin tespite çalıştığı sayı ile hemen hemen aynıdır. İbn Cinni de harflerin sıfatlarını yirmi veya yirmi bir sıfat olarak harfleri tespit etmiştir.<sup>146</sup>

ed-Dânî'nin çağdaşı olan Abdülvehhab el-Kurtubî'nin harflerin sıfatları konusunda ulaştığı rakam otuz üç veya otuz dördür. Onun Mekkî'nin eserinden bol bol istifade ettiğini müşahede etmekteyiz. Kurtubî'nin eserini tahkik eden G. Kaddûri el-Hamed de bu tespiti yapmıştır.<sup>147</sup>

Son yıllarda kaleme alınan Arapça ve Türkçe olarak telif edilmiş tecvid kitaplarındaki sıfatlar bahsinin kaynağı, Ebu Amr ed-Dânî ve onun görüşlerine kanaatlerine sıkça başvuran İbnü'l-Cezeri olduğu açıkça görülmektedir. Sonra telif edilen eserlerde zikredilen sıfatların sıfatların sayısı hakkında Mekkî b. Ebi Talip, İbn Cinni ve ed-Dânî'nin görüşleri ve eserlerinin etkili olduğu kanaatindeyiz. Harflerin sıfatları konusu filologların üzerinde durduğu önemi konulardan biridir. Bu yönüyle ed-Dânî eserinde kaynak zikretme de bu mevzuyu ele alırken önceki dilbilimcilerin eserlerinden büyük ölçüde yararlandığı da bir gerçektir.<sup>148</sup> Son dönemlerde telif edilen tecvid ilmine dair eserlerde sıfatlar konusu ekseriyetle ed-Dânî'nin koymuş olduğu sistematiğe göre şekillenmiştir.

## 6-Sakin Nun ve Tenvinin Durumları

ed-Dâni, harflerin mahreçleri ve sıfatları konusunu işledikten sonra 'tenvin ve sakin nunun halleri' denilen ârızî sıfatların en önde gelen konuları arasında bir yer teşkil eden bu konuyu ele almayı tercih etmiştir. Bu başlık altında idğam, izhar,iklab gibi konular sistematik bir şekilde, ayrıntıya gidilmeden izah edilmeye çalışılmıştır.

ed-Dâni tenvin ve sakin nunun halleri/durumlarını dört maddede toplamıştır.

<sup>143</sup> Bk. Dâni, *et-Tahdid*, s. 107-109.

<sup>144</sup> Bk. Dâni, *et-Tahdid*, s. 109.

<sup>145</sup> Bk. Mekkî, *er-Riâye*, ss. 115-142.

<sup>146</sup> Bk. İbn Cinni, *Sirru Sinâa*, ss. 60-67.

<sup>147</sup> Bk. Kurtubî, *el-Mûdih*, ss. 88-98.

<sup>148</sup> Bk. Sibeveyh, *El-Kitap*, IV, 434-436; Müberred, *el-Muktedab*, I, ss. 194-196.

### a. Tenvin ve Sakin Nunun Muzhar/Açıktan Okunma Hali:

Buna tecvid ilminde “izhar” denilir. Sakin nun ve tenvinden sonra boğazdan çıkan harfler olarak bilinen ع ه غ خ harflerinin gelmesi durumunda sakin nun ve tenvin açıktan okunur, yorumunu yapan<sup>149</sup> ed-Dânî buna dair şu örnekleri verir.<sup>150</sup> من حاد الله<sup>152</sup> ، جرف هار<sup>151</sup> ، من هاجر اليهم

İbn Mücahid’in bu konudaki kanaatini de aktarır. İbn Mücahid; sakin nun ve tenvinden sonra ح ه ع harfleri gelirse tenvin ve sakin nun zorunlu olarak açıktan okunur demektedir.<sup>153</sup> ed-Dâni, İbn Mücahid’in bütün kıraat imamları boğazdan çıkan altı harfle karşılaşan tenvin ve sakin nunun muzhar/çıktan okunacağı<sup>154</sup> görüşünü zikretmemiş sadece ح ه ع harflerinin izhar harfi olduğu rivayetini aktarmıştır.

Kanaatimize göre, el-Müseyyib kanalıyla gelen rivayete göre İmam Nafi’nin ح ve غ harflerinde izhar yapmadığı görüşünü<sup>155</sup> nakleden İbn Mücahid’in bu istisnasını dikkate alan ed-Dâni ile muasır olan Mekki ise bu konudaki ihtilafa değinmeden izhar harflerinin boğazdan çıkan altı harf olduğu görüşünü tercih etmiştir<sup>156</sup>.

Dil bilimci el-Müberred غ ve خ harflerinden önce ‘sakin nun ve tenvin’ bulunursa bu tenvini ve sakin nûn’u Araplardan bir kısmı açıktan okumaz, genizden ihfa şeklinde okurlar<sup>157</sup> diyerek, kıraat imamlarından Ebu Cafer’in (ö.130-748) görüşünü benimsemiştir.<sup>158</sup> ed-Dâni’ ise kıraat imamlarından Ebu Ca’fer’in yukarda zikredilen ح ve غ harflerini ihfa harflerinden saydığı, izhar harfleri içine almadığı<sup>159</sup> görüşünü konuyu uzatmamak için burada zikretmediği kanaatindeyiz.

### b. Tenvinin ve Sakin Nun’un İdğam Edilme Durumu

Sakin nûn ve tenvinden sonra ( ل ر ي و م ( لَمْ يَرَوْ ) harfleri gelirse tenvin ve sakin nûn izhar ile okunmaz kendisinden sonra gelen harfe katılarak idğam ile okunur, dedikten sonra ed-Dâni, kurra bu beş harfe bir de ن harfini eklediler diyerek, ن harfinin bu beş harfle birlikte zikredilmesinin anlamsız olacağını zira sakin nun’un

<sup>149</sup> Bk. Dâni, *et-Tahdid*, s. 111.

<sup>150</sup> Haşr 59/9.

<sup>151</sup> Tevbe 9/109.

<sup>152</sup> Mücadele 58/22.

<sup>153</sup> İbn Mücahid, *Kitâbu’s-Seb’a*, s. 125-126.

<sup>154</sup> İbn Mücahid, *Kitâbu’s-Seb’a*, s. 125.

<sup>155</sup> İbn Mücahid, *Kitâbu’s-Seb’a*, 125-126.

<sup>156</sup> Bk. Mekki, *er-Riâye*, s. 262-263.

<sup>157</sup> Müberred, *el-Muktedap*, I, 216.

<sup>158</sup> Benna, Ahmed b. Muhammed (ö.117/1705), *İhtilafü Fudalai’l-Beşer bil-Kıraati’l-Erbaate Aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Alemü’l-Kütüb, I.Baskı, Beyrut 1407/1987, I, 144.

<sup>159</sup> Benna, Ahmed b. Muhammed, *İhtilafü Fudalai’l-Beşer*, I, 144.

kendi cinsinden tekrar bir 'nun' ile karşılaşmasında idğam olmayacağı<sup>160</sup> görüşünü savunmuştur.

ed-Dâni, aynı cinsten olan harflerden birisinin sakin, öbürünün harekeli olması durumunda birbirlerine katılarak teşdid/şeddeli bir şekilde okunacağına işaret etmiş<sup>161</sup> ama bu teşdid/ müşedded kavramını burada dile getirmemiştir.

Mekkî b. Ebi Talib ise "**Bâb-ül-Müşeddedât**" başlığı altında şeddeli kelimeleri ele alırken "من نور" örneğini verir ve bunun' **el-müşeddetül-müfred**' olduğunu ama buradaki şeddenin هين - لين kelimelerindeki kadar güçlü olmadığını da belirtir<sup>162</sup>. Ama idğâm-ı meal-gunne harflerinin dört tane olduğunu hem Mekkî hem de Kurtubî ed-Dânî'nin hilafına olarak vurgulamaktadırlar.<sup>163</sup>

Nûn harfi dışında kalan و ve ى harfleriyle karşılaşan tenvin ve sakin nûn'un da idğam edileceğini ama "nûn" daki ğunne sıfatını belirterek telaffuz edilmesinin gerekli olduğuna işaret eder. İmam Hamza'nın (ö. 156/773) ise gunnesiz idğam ettiğini bize aktarır<sup>164</sup>. Ama Ebu Osman ed-Darîr tarikiyle İmam-ı Hamza'nın ğunneli okuduğuna dair bir rivayet de mevcuttur. Ğunnesiz okuduğunu onun birinci ravisi Halef (ö.229/843) söylemiştir<sup>165</sup>. م (mim) harfinden önce gelen tenvin ve sakin nûn'un ise mim'in içinde idğam edileceğini ikisinin de ğunne sıfatına sahip olduklarını idğam sırasındaki ğunnenin nun ن harfine mi yoksa mim م harfine mi ait olduğu konusunda farklı görüşlerin olduğunu belirten ed-Dâni, kendi görüşü olarak da ğunnenin م harfine ait olduğuna işaret etmiştir<sup>166</sup>.

Sonraki dönemlerde kaleme alınan tecvide dair eserlerde 'idğam-ı meal-ğunne de oluşan idğam'ın bir kısmının tam, bir kısmının da nâkis idğam olduğu gerçeğini hicri V. asırda telif edilen ve müstakil olarak tecvid ilmine hasredilen ed-Dânî'nin *et-Tahdid* isimli eserinde görmektediriz.

'Lâm' ve 'ra' harflerinin tenvin ve sakin nun'dan sonra gelmesi durumunda ise gunnesiz tam idğam oluşur. Ve Kur'an tilavetinde bu esas alınır<sup>167</sup> yorumunu yapan ed-Dâni, kurra'nın kahir ekseriyetinin kabul ettiği bir yaklaşımın öncülüğünü yapmış, azınlıkta kalan görüşlere burada itibar etmemiştir<sup>168</sup> Bununla birlikte Sibeveyh, sakin nun harfinden sonra ر harfi gelirse hem gunnesiz hem de gunneli idğam olacağını ama sakin nun harfinden sonra ل harfi gelirse tek alternatif olarak 'ğunnesiz idğam' yapılacağını belirtir<sup>169</sup>.

<sup>160</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 112.

<sup>161</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 112.

<sup>162</sup> Mekkî, *er-Riâye*, 246.

<sup>163</sup> Mekkî, *er-Riâye*, 263, Kurtubî, *el-Mudih*, s. 144.

<sup>164</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 113.

<sup>165</sup> Benna, *el-lthaf*, 1, 145.

<sup>166</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 114.

<sup>167</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 113.

<sup>168</sup> Benna, *el-lthaf*, 1, 144.

<sup>169</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 452.

ed-Dânî, دنيا - بنیان - صنوان - قنوان kelimelerinde idğamın olmayacağını zira sakın nun ile 'vav' ve 'ya' harflerinin aynı kelime de olmasının idğama mani olacağını<sup>170</sup> da ifade etmiştir. Ana hatlarıyla ele aldığı bir konunun istisna durumlarına da dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir.

### c. Tenvin ve Sakin Nun'un Mim'e Çevrilmesi

Tenvin ve sakın nun'dan sonra 'ya' harfi gelirse tenvinin ve sakın nunun 'mim' harfine çevrileceğini bunun sebebi olarak ğunne sıfatında 'nun' ile 'mim'in kardeş olduklarını 'mim' harfinin de 'ba' harfiyle mahreçte ortak olduklarını bu sebeple 'nun'a en yakın olan 'mim' harfine kalbedilmesinin gerekli olduğunu<sup>171</sup> savunan ed-Dânî, bu izahı ile 'iklab' konusunu anlatmaya çalışır ama bu konuyu ele alırken kalb/iklab kavramını kullanmamaktadır. ed-Dânî ile muasır olan Kurtubî 'nun-i sakine ve tenvinin 'ba' harfiyle karşılaşması durumunda buradaki oluşun durumun tecvid dilinde 'kalb' ile ifade edileceğini belirtmiş ve bu konuyu alt başlık halinde işlemiştir.<sup>172</sup>

ed- Dâni'den dört asır sonra gelen kıraat ve tecvid alimi İbnü'l-Cezeri de ed-Dâni'nin bu tercihinin benimsemiş sakın nun ve tenvinin ب harfinden önce gelmesi durumunda bunların 'mim' harfine çevrileceğini söyleyerek<sup>173</sup> selef alimlerinin takipçisi olduğunu itiraf etmiştir. İklabın oluşumunu anlatırken ed-Dâni'nin Sibeveyh'in *el-Kitab*'ından istifade ettiğini görmekteyiz.<sup>174</sup>

### d. Sakin Nun ve Tenvin'in Gizlenmesi Durumu

Tenvin veya sakın nun'un ل م ن ر و ی harfleri, iklab harfi olan ba ve izhar harfleri olan ع - ح - غ - ه - همزة harflerinin dışındaki harflerle karşılaşması durumunda muzhar/açıktan nutk edilmezler, genizden gelen bir sesle gizli okunurlar<sup>175</sup> yorumunu yapan ed-Dâni, genizden/hayşum bölgesinden çıkarıldıklarına işaret etmek için خفین gizlenen, geniz bölgesine atılan iki şey anlamındaki bu terimi kullanmaktadır.<sup>176</sup> Çünkü izhar harfleri, kalp harfi ba ve يرملون şeklinde ifade edilen altı harf dışında kalan harfler, tenvin ve sakın nuna mahreç ve sıfat bakımından ne uzaktırlar ne de yakındırlar. Bu nedenle idğam edilemezler, izhar ile de okunamazlar gizlenirler, ama ğunne sesiyle birlikte telaffuz edilirler. Gizlenen bu 'nun-i sakine ve tenvin'in telaffuzunda dilin bir fonksiyonu yoktur, geniz kovuğu devrededir. Muhfa eylemi, idğam fiilinden daha hafiftir.<sup>177</sup>

<sup>170</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 113.

<sup>171</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 115.

<sup>172</sup> Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 174-175.

<sup>173</sup> İbnü'l-Cezeri, *et-Temhid*, 168.

<sup>174</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 453.

<sup>175</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 115.

<sup>176</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 115.

<sup>177</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 115.





üzerinde vakfedilmesi gerektiğini, buna gerekçe olarak ise nasb harekesinin en hafif hareke olmasını gösterir<sup>186</sup>. Ama vakfedilen kelimedede iki esre veya iki ötre bulunursa bu tenvinler elife tebdil olunmaz, fasih olan Arap lisanında kesra ve zamme tenvininin elife çevrildiği görülmemiştir. ‘Bazı lehçelerde çevrilmekte ise de pek kabul görmemektedir<sup>187</sup> ifadesiyle görüşünü güçlendirmektedir.

Nasb tenvini ile oluşan vakf, sonraki dönemlerde kaleme alınan tecvide dair eserlerde “med” konusu işlenirken ele alınmış, bu vakf sebebiyle iki hareke miktarı (bir elif) uzatmanın yapılacağı belirtilmiş bu med, tenvinden vaz olarak oluştuğu için buna ‘meddi ivaz’ denmiştir.<sup>188</sup>

ed-Dânî, revm ve işmam kavramlarını vakf konusu ile birlikte ele almış revmin ve işmamın vakfla birlikte oluşacağına da işaret etmiş ve bunun izahını şöyle yapmıştır: Vakfta sakinlik asıldır hareke ile vakf yapılmaz. Revm ise zayıflatılmış bir sesle harekeyi ortaya koymaktır ve bu harekeleme de tam anlamıyla bir hareke oluşmamaktadır. Bu sebeple vakf halinde revm yapılabilir. İşmam uygulamasında ise dudaklar etkendir, kulağa bir ses çarpmamaktadır. Seslendirme olmadığı, sadece dudaklarla ‘zamme’ye işaret için dudakların öne doğru itildiği bir fiil olması sebebiyle vakfa mani teşkil etmemektedir. Vakfla birlikte işmam da uygulanabilmektedir.<sup>189</sup> Bunun sonucu olarak Dâni, tecvidin kavramlarından olan ‘revm’ “işmam” terimlerinin kavramsal çerçevedeki anlamları üzerinde durmuş, bununla birlikte nasıl uygulanacağı konusuna da açıklık getirmiştir.<sup>190</sup>

Ayrıca قربة / موعظة / قرية kelimelerinin sonunda bulunan te’nis ınlarının nasb tenvini alması durumunda bir vakf yapılacaksa buradaki tenvinin elife dönüştürülemeyeceğini ve sakin olarak vakfedileceğini<sup>191</sup> konusuna dikkat çeken ed-Dânî, her nasb tenvininden med oluşamayacağına da parmak basmıştır.

Teşdid/şeddeli kelimelerin sonunda yapılacak vakfların sakin ama şeddeyi de belirterek yapılması gerektiğini<sup>192</sup> söyler ve şu örnekleri verir:

الا أمانِيَّ 193 \* ما يُبَدِّلُ القولَ لِدِيَّ 194 - فَسَوَّاهُنَّ 195 - عُدُو 196

ed-Dânî, vakf sebebiyle oluşan medler ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan ve Kur’an okuma usülleri olarak belirtilen “Tahkik”, “tevessut/tedvir”, “hadır”

→

<sup>185</sup> Nahl 16/75.

<sup>186</sup> Dâni, *et-Tahdid*, 170.

<sup>187</sup> Dâni, *et-Tahdid*, 170 (11.dipnotta yer alan açıklama)

<sup>188</sup> Atıyye Kabil Nasr, *Gayetü'l-Mürîd Fi İlmi't-Tecvid* Mekke, *Beytü'l-Harameyn*, I.Baskı, Riyad 1409, s. 116, Ebu Rayme, *Hidayetü'l-Müstefîd fi-Ahkami't-Tecvid*, Mekke, *Beytü Daru'l-Fecr*, I.Baskı, Beyrut 2014, s. 49.

<sup>189</sup> Dâni, *et-Tahdid*, ss. 169-170.

<sup>190</sup> Dâni, *et-Tahdid*, ss. 169-170.

<sup>191</sup> Dâni, *et-Tahdid*, ss. 170-171.

<sup>192</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 171.

<sup>193</sup> Bakara 2/78.

<sup>194</sup> Kâf 50/29.

<sup>195</sup> Bakara 2/29.

<sup>196</sup> Bakara 2/36.

kavramlarını burada bir kez daha zikretmiştir.<sup>197</sup> Çünkü medlerin işba/tûl, tevessut, kasr mertebelerinde ortaya çıkma mekânları vakflardır. Ârızî sükûnların oluşması için vakfın icra edilmesi şarttır.

ed-Dâni, Kur'an kıraatinde dört çeşit vakfın uygulanacağını belirtir ve bunların "vakf-ı tam, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen, vakf-ı kabîh" şeklinde tasnif eder ve tâm vakfın tercih edilen bir vakf olduğunu, vakfedilen yerin maba'di ile bir ilişkisinin bulunmadığını, kıssaların bitiminde, kelamın tamamlandığı yerlerde ve çoğu zaman ayetlerin bitiminde yer aldığını<sup>198</sup> belirtmektedir. Dâni'nin çağdaşı olan el-Hüzelî de vakfları "vakf-ı tam, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen, vakf-ı sünne, vakf-ı beyan, vakf-ı temyiz" olarak adlandırır ve bu vakf çeşitlerini de ilave olarak zikreder.<sup>199</sup>

ed-Dâni, kâfi vakfın müstahsen (onaylanan makbul) bir vakf olduğunu hasen vakfın ise okuyucunun mecbur kalması durumunda bunu uygulayabileceği, kabîh vakfın ise kurra tarafından nehyedildiğini, hoş karşılanmadığını, ancak nefesin kesilmesi veya kıraate engel bir durumun (öksürük gibi) ortaya çıkması durumunda vakfedilen yerin öncesinden tekrar kıraate başlamanın bir zaruret olduğunu beyan ederek<sup>200</sup> vakfın temel esaslarını ortaya koymuştur. ed-Dâni'nin muâsırı olan Mekki'nin ise "şeddeli kelimeler üzerinde yapılan vakf" başlığı altında vakf konusuna dair muhtasar kısıtlı bilgiler vermekle yetindiğini müşahede ediyoruz.<sup>201</sup>

Abdul Vehhab b. Muhammed el-Kurtubî'de "*Fi'l-Kelam ale'l-Harekât ve's-Sükun*" başlığı altında sistematik olmayan bir tarzda vakf konularının bir kısmını ele almış nasb tenvinindeki vakfın nasıl olacağı, kelimelerin sonunda yer alan muttasıl ة ve ة zamirlerinde vakfın ne şekilde icra edileceği, vakf sebebiyle meydana gelen arızî sükunlarda meddin işba' (tul) ölçüsünde olacağı, "sekit hâ'larında"<sup>202</sup> "سلطانيه - ماليه" örneklerinde vakfın "ha" üzerinde şeddesiz bir sükunla yapılması gerektiği vb. konuları eserinde işlemeye çalışmıştır.<sup>203</sup>

Ebu Amr ed-Dâni, vakfla ilgili yaklaşımlarını fikirlerini düzenli bir şekilde serdettikten sonra, vakfın doğru bir şekilde yapılabilmesi, bir okuyucunun manayı bozmayacak şekilde vakfları icra edebilmesi için Arapçayı iyi bilmesi gerektiğini; ancak Arap dilinin iyi bilinmesi sayesinde açık ve gizli olan manaların bilinebileceği, bunun sonucunda da sahih bir okuyuşun gerçekleşeceği<sup>204</sup> tezini de ısrarla dile getirerek kurra'nın hem Kur'an lafızlarını doğru okuması hem de kelimelerin delalet ettiği manaları bilmesi gerektiğine de işaret etmiştir.

Tecvidle ilgili kaleme alınan eserlerin hemen hemen tamamında vakf konusu ele alınırken ed-Dâni'nin tesiri altında kalındığı bir gerçektir. Vakf

<sup>197</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 172.

<sup>198</sup> Dâni, *et-Tahdid*, s. 174-175.

<sup>199</sup> Hüzelî, *el-Kamil fi'l-Kıraat*, s. 185-186.

<sup>200</sup> Dâni, *et-Tahdid*, 174-175.

<sup>201</sup> Mekki, *er-Riaye*, s. 259-260.

<sup>202</sup> Hâkka 69/28-29.

<sup>203</sup> Kurtubî, *el-Mudih*, s. 191, 198, 199, 200, 202, 204.

<sup>204</sup> Dâni, *et-Tahdid*, 176.

konusunu derli toplu bir şekilde erken dönemde ele alan konuyla ilgili sadece nakiller yapmayı kendi tercihini ortaya koyabilen analitik düşüncüyü önceleyen bir âlim olma özelliği, ed-Dânî'yi tecvid konusunda ilk orijinal çalışmalar yapan bir isim olarak öne çıkarmıştır.

## Sonuç

Kur'an kıraatinin sahih bir şekilde gerçekleşmesi için "Kur'an Okuma Usulleri" olarak bilinen tahkik, hadr, tedvir (tevassut) kavramlarını rivayetlere dayanarak izah etmeye çalışan Ebu Amr ed-Dânî, sahabe, tabiun ve kıraat imamlarının bu konuda ki görüşlerine müracaat etmiş ve buna ilaveten kendi döneminde ki tecvid ve kıraat âlimlerinden istifade etmeyi ihmal etmemiştir. Ed-Dânî tahkik, hadr, tedvir usullerini nakillere dayanarak, kıraat imamlarının okuyuş şekilleri olarak bize aktarmaya çalışır bu usullerin kaynağının Hz. Peygamber (sav)'in okuyuşu olduğu, bunun da "Tertîl üzere Kur'anı oku!" emirinin uygulaması olarak gerçekleştiğini söyler.

Tecvidin ana meseleleri olan harfler, onların mahreçleri, sıfatları konularını da kendinden önce yaşamış dil konusunda otorite olan dil bilimcilerinin eserlerinden ve görüşlerinden yararlanarak izah etmeye çalışmıştır. Halil b. Ahmed, Sibeveyh, el Müberred ve İbn-i Cinnî'nin ed-Dânî üzerinde ki tesiri büyüktür. Kıraat sahasında derli toplu bir eser telif eden İbn Mücahid ve onun *Kitabü's-Seb'a'sı* ed-Dânî'nin müracaat ettiği kaynaklar arasındadır. Zira kıraate dair eserlerin ortaya çıkışı tecvid ilmine ait eserlerin ortaya çıkmasından öncedir. Bu sebeple tecvid ilminin müstakil bir disiplin haline gelmesi sürecinde ed-Dânî'nin kıraate dair yazılan eserlerden de istifade etmesi gayet tabidir. Kıraat âlimleri eserlerinin baş tarafında muhtasar da olsa bazı tecvid konularını ele almışlar ve tecvid ilminin oluşmasında bu eserlerin de bir payı olmuştur.

Ed-Dânî'nin idgam konusunu daha geniş ele aldığını görüyoruz. Zira med bahsinden sonra tecvidin ana öğelerinden birini idgamlar konusu oluşturur. Bu konuyu sistematik bir şekilde ele almıştır. Kendisinden sonra tecvid konusunda eser kaleme alan müelliflerin kitaplarında ed-Dânî'nin etkisini görmekteyiz. Örneğin İbnü'l Cezeri, *et-Temhid fi-İlmi't-Tecvid* ve *en-Neşr* adlı kitaplarında Dânî'den sık sık iktibaslarda bulunmaktadır.

Ed-Dânî'den önce Kayrevan'dan Endülüs'e hicret eden Mekkî b. Ebi Talib, tecvide dair kapsamlı bir eser olan *er-Riaye'sini* kaleme aldı. Dânî'nin bu eseri görüp ondan istifade edip etmediğini bilemiyoruz. Ed-Dânî'nin eserinde Mekkî b. Ebi Talip'in isminin zikredildiği bir alıntıya rastlanılmamaktadır. Ama harflerin ayrı ayrı cümle içinde terkip halinde okunuşunun nasıl olması gerektiğine dair bölümde ed-Dânî'nin takip ettiği usul Mekkî'nin usulüne birçok bakımdan uygunluk arz etmektedir. İsim zikretmeksizin ed-Dânî'nin Mekkî'nin eserinden faydalandığı kanaatindeyiz.

Vakflar konusunu da ana ilkeleriyle sistematik bir şekilde ele alan ed-Dânî, Kur'an Kıraatında yer alan vakfları maddeler halinde tasnif etmiştir. Onun bu tasnifi hala tecvid ilminde geçerliliğini korumaktadır. Kendinden önce hacimli, derli toplu -Mekkî b. Ebi Talip'in *er-Riaye'si* dışında- tecvide dair bir eser

olmamasına rağmen, bu konuları düzenli sistemli bir tarzda kaleme almış, çok ağdalı bir dil kullanmamış, ilimden nasibi olanların anlayacağı bir üslubu benimsemiştir. Endülüs'ü âlimlerin genelinde mevcut olan problemlere özgün yaklaşma, bilgileri kritize edebilme, farklı bir perspektiften konulara bakabilme, orijinallik ve benzeri özellikler ed- Dâni'de de bulunmaktadır.

Dâni tecvid konularının birçoğunu bu kitabında ele almış bazı konuları teferruatlı, bazı konuları da ana hatları ile izah etmiştir. Elbette her bir çalışmanın eksikleri vardır. Onun temas edemediği bazı konuları daha sonraki dönemde yaşayan tecvid âlimleri eserlerine ilave etmişlerdir. Zaten ilimdeki inkişafta böyle oluşmaktadır.

İslamın ilk şehir merkezleri olan Mекke, Medine, Bağdat, Kufe, Basra, Şam'da telif edilen eserlerin ve ilim adamlarının batıda ki Endülüs'e nasıl ulaştıklarını, *er-Rihle fi Talebi'l-İlim* tabiriyle anlatılan ilim elde etmek uğruna Doğu'dan Endülüs'e; Endülüs'ten Doğuya yapılan yolculukların ciddi bir oranda olduğunu, başka kaynaklarda olduğu gibi ed-Dâni ve onun eserinden de anlayabiliyoruz.

Erken dönemden itibaren Kur'an'ın güzel okunmasını ve Arap dilinin korunmasını amaçlayan eserlerin yanında, tecvidin müstakil bir ilim haline gelmediği dönemlerde bile Arap dil bilimcileri tecvit konularına eserlerinde büyük bir yer ayırmışlardır. Örneğin; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*'ında Sîbeveyh *el-Kitâb*'ında el-Müberred *el-Muktadab* adlı eserinde İbn Düreyd *Cemhere* adlı eserinde ve İbn Cinnî de *Sirru Sinâati'l-İ'râb*'ında tecvidin ana konuları olan harfler, onların mahreçleri, sıfatları, terkip halindeki okunuşları, idğam gibi konulara ciddi anlamda yer vermişlerdir. Bu durum bize ilk dönem dil çalışmalarıyla tecvid çalışmalarının iç içe olduğunu göstermektedir.

Kıraat ve dil alanındaki çalışmalar yanında tecvide dair bir eserin o günkü ilim merkezlerinin en önemlilerinden olan Bağdat'ta Ebu Müzahim el-Hâkanî tarafından kaleme alındığını görüyoruz. El-Hâkanî'den sonra onun bu eserini kendilerine örnek alan el-Malatî ve el-Lâlikâî de bu esere nazîre yazmışlardır.

Ebu Amr ed-Dâni kendi döneminde tecvit konularının derli toplu bir şekilde ortaya koyulduğu bir kitabın telif edilmediği, Kur'an okumada kurrânın bazı hatalarının olduğu ve bu durumun Kur'an okuyan öğrencilere de yansdığı gerçeğinden hareketle üslubu ne çok ağır ne çok basit olmayan *et-Tahdîd'ini* kaleme almıştır. Eser hala orijinalliğini koruyarak tecvid konularında çalışma yapanlara kaynaklık etmeye devam etmektedir.

## Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar, "Mekki b. Ebi Talib", *DİA*, XXVIII.  
Benna Ahmed b. Muhammed (ö. 117/1705), *İhtilafü Fudalai'l-Beşer bil-Kıraati'l-Erbaate Aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Alemü'l-Kütüb, I.Baskı, Beyrut 1407/1987.  
Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1315/1897.  
Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, Editör: Halil Memun Şeyha, Daru Marife, Beyrut, 2. baskı, 2007.  
Çetin, Abdurrahman, "Dâni", *DİA*, İstanbul 1993.  
Çetin, Abdurrahman, "Hakani, Musa b. Ubeydullah", *DİA*, İstanbul 1997.  
Çollak, Fatih, *Tecvid ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi* Tarihten günümüze Kıraat ilmi Uluslararası kıraat sempozyumu, İstanbul 2012.

- Dâni, Ebu Amr Osman b. Said, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesâhif*, thk. M.Hasan İsmail, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Dâni, *et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid*, thk. Ğanim Kadduri Hamed, Daru Ammâr, Ammân 2000.
- Dâni, *Kitâbu't-Teyisr fi'l-Kirâati's-Seb'*, nşr. Otto Pretzl, Müessesetür'-Reyyân, Beyrut 2009.
- Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'an*, thk. Mervan Atıyye, Muhsin Harabe, Vefa Takıyyuddîn, Daru İbn Kesir, 2.baskı, Beyrut 1999.
- Ebu'l-Kasım el-Hüzelî, Yusuf b, Ali b. Cebbare el-Ma'ribî el-Hüzelî, thk. İbrahim Amr b. Abdillâh, *el-Kamil fil kiraat*, Sema Lil-Küttâb, Hulvan, Mısır, II, 118
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmet, *Tehzibu'l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, el-Müeesetü Mısıriyye, 1967, I-XV.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Davud Sellum, Süleyman el-Anbekî, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2004.
- Ganim Gadduri el Hamed, *Ebhasün Fi İlimit Tecvid*, Daru Ammar, Amman, I.baskı, 1422/2000.
- Hâkânî, Ebu Müzahim, Musa b. Ubeydillah, *el-Kasidetü'l-Hakaniyye*, Mecmuul-mütûn fi'l-Kıraati ve't-Tecvid içinde, thk: Said Abdulhakim, Mektebetü Halid b. Velid, Sana 2008.
- Hindi, Ali el-Müttaki (ö. 975/1567) *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akvali ve'l-Efal*, nşr. Bekri Hayyani, Safvet Sekka, Beyrut 1979.
- Husari, Mahmud Halil,(ö.1401/1979) *Ahkamu Kiraati'l-Kur'an'il Kerim*, ed. M. Talha Bilal Minyar, Daru'l-Beşair el İslamiyye, Beyrut 2006.
- İşın, Ali Rıza, *Tecvid İlmnin Tedvini ve İlk Müellifi* (yayınlanmamış ders notları), Konya.
- İbn Cinnî, Ebul Feth Osman b. Cinnî, *Sirru Sinâati'l-İ'rab*, th. Hasan Hindâvî, Darulkalem, Dimeşk 1993.
- İbn Düreyd, Ebubekir Muhammed, *Cemheratü'l-Lüğa*, Darul-Kütüğbi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut 2005.
- İbn Ebi Davud, Süleyman b.el-Eşas es-Sicistani (ö. 316/?) *Kitabül-Mesahif*, ed. Arthur Jeffery, Leiden 1936-1937.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, tsh. M. Abdusselam Şahin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.baskı, Beyrut 1995.
- İbn Faris, Ebul Huseyin b. Ahmet Zekerıyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Şihabuddîn Ebu Amr, Darul-Fikir, Beyrut 1998.
- İbn Mücahid, Ebubekir Ahmet b. Musa, *Kitabu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, thk. Şevki Dayf, DaruMearif, Kahire ty.
- İbn Sînâ, Ali Hüseyin B. Sina, *Esbâbu Hudûsi'l-Hurûf*, nşr. Hüseyin Muhammed İmbabî- Muhammed imbâbî, Kahire 1978.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ, Darul-Fikr, Mısır ty., I-II.
- İbnu'l-Cezerî, *et-temhid fi İlmi't-Tecvid*, thk. Ganim Kadduri el-Hamed, 1. baskı, Beyrut 1986.
- İbnu'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihâye fi Tabâkâti'l-Kurrâ*, nşr. Gothelf Bergstrasse, Mektebetülhanci, Mısır 1932, I-II.
- Karaçam İsmail, *Kuranın Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İfav yayınları, 26. Baskı, İstanbul 2013.
- Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn ân Esmâ'il-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. Şerefeddîn Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat, İstanbul 1941, I-II.
- Kurtubi, Abdülvehhab b. Muhammed (ö.461/1068 ) *el-Mudh fit-Tecvid*, thk. Ganim Kadduri el-Hamed, Daru Ammar, Ürdün 1421/2000.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensarivel-Cami'l li *ahkamil-* Kuran, thk. Abdürrezzak El-mehdi, 1421/2000.
- Mahmud Husari Halil (ö.1401/1979) *Ahkamu Kiraatil Kur'anil Kerim*, Editör: Muhammed Talha Bilal Minyâr, Daru'l-Beşair el-İslâmiyye, Beyrut 2006.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*, tsh. Muhammed Fuad Abdulbâki, Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1951, I-II.
- Mekki b. Ebi Talib, el-kaysî, *er-Riaye li Tecvidi'l-Kiraeti ve Tahkiki Lafzi't-Tilaveh*, thk. Ahmet Hasan Ferhat, daru Ammar, 5. Baskı, Amman 2008.
- Müberred, Ebul Abbas Muhammed b. Yezid, el-Muktedab, thk. Muhammed Abdulhalik el-Udayme, Beyrut, ty. I-IV.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihi Müslim*, tsh. Muhammed Fuad Abdulbâki, Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1956, I-V.
- Nasr, Atıyye Kabil, *Ğayetü'l-Mürîd fi İlmi't-Tecvid*, Mektebetü'l-Haremeyn, 1. baskı, Riyad 1409/1986.
- Rağib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyid Keylânî, Darul Marife, Beyrut, ts.
- Said b. Mansur, *et-tefsîr min Süneni Said b. Mansur*, thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilaziz, Daru's-Sumey'î, 1997.
- Saidî, Ebul Hasen Ali b. Cafer, *Kitabüt-Tenbih ale'l-lahnil celiyy ve'l-lahni'l-Hafıyy*, thk. G.Kadduri el-Hamed, Dar-u Ammar, Amman 2000.
- Sâlih, Subhî, *Kur'an İlimleri*, trc. M. Said Şimşek, Hibaş Yay., Konya ty.

- San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, el-Musannef, thk. Habiburrahman el-Azamî, 1. Baskı, Beyrut 1391/1972, I-XI.
- Sibeveyhî, Ebu Bişr Ammar b. Osman b. Kamber, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Kütüübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I-V.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Cami'ul-Beyân ân Tevîli Âyi'l-Kur'an*, 2. baskı, Mısır 1954, I-XXX.
- Tabersî, Ebu Ali fadl b. Hasan, *Mecmau'ul-Beyan fi tefsiril-Kur'an*, Darul-Marife, Beyrut 1995.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa Et-Tirmizi (ö.279/892) *Camiu't- Tirmizi*, Darus-selam, I. Baskı, Riyad 1999.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2017

ARAŞTIRMA

## Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?

Esat Sabırlı

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi

esabirli@hotmail.com

Geliş Tarihi: 23.11.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 17.12.2017

Öz

Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir ettiği ayetlerin miktarı hakkında üç farklı görüşün bulunduğu bilinmektedir. Kimi alimler onun tefsirinin belli başlı ayetlerle sınırlı olduğu görüşünü benimserken kimileri de söz konusu tefsirin, muhatapların ihtiyacı oranında olduğunu söylemektedir. Son olarak "Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın tamamını ahabına beyan etmiştir." şeklinde bir görüşün varlığından söz edilmekte ve bazı kaynaklar, bu görüşün İbn Teymiyye'ye ait olduğunu ileri sürmektedir. Bu çalışma, mezkûr görüşün İbn Teymiyye'ye nispetini, onun tefsir teorisi, beyan anlayışı ve tefsir uygulamaları çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Hz. Muhammed (s.a), Tefsir, İbn Teymiyye, Rivayet.

**An analysis and a criticism of a general acceptance in the history of quranic exegesis: Did the prophet comment on the whole of the Quran according to Ibn Taymiyyah?**

There are three aspects about how much did the Prophet Mohammad explain the Holy Quran. Whereas some scholars hold that the amount explained by him was restricted by only some certain verses, some others assert that his explanations were in proportion to what the addressee were in need. And finally, as another aspect, it is claimed that the prophet Mohammad explained the whole Quran for the companions, which is attributed to Ibn Taymiyyah by some sources. This paper aims at dealing with the attribution of this aforementioned aspect to Ibn Taymiyyah, taking into consideration his exegesis theory, his beyan notion and his exegesis applications.

Keywords: Prophet Mohammad, Exegesis, Ibn Taymiyyah, Narration.

Atıf

Sabırlı, Esat, "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?", *Marife*, 17/2 (2017): 319-338.



## Giriş

Vahyin nüzul ortamına tanıklık eden sahabenin, Hz. Peygamber'e (s.a) Kur'an'ın anlamlarına ilişkin sordukları soruların son derece sınırlı olduğu bilinmektedir. İlk muhatapların ciddi bir anlama problemi yaşamadıklarını gösteren bu durum, aynı zamanda Kur'an'ın tamamının tefsirine ihtiyaç duymadıklarına da işaret etmektedir. Sahabenin, sonraki dönemlerde meydana gelen anlama sorunuyla oldukça dar bir çerçevede karşılaşmış olmalarının en önemli nedeni, onların, nüzulün gerçekleştiği sosyal ve kültürel ortamda meydana gelen olayların kiminin doğrudan aktörü, kiminin de şahidi olmalarıdır. Her bir sahabe için olmasa da sahabe toplumuna Kur'an'ı doğru anlamanın en esaslı imkanlarını sunan bu sosyo-kültürel gerçeklik, Abdullah İbn Abbas'ın şu sözlerinde ifadesini bulmaktadır: *"Kur'an bize indirildi. Biz onu okuduk ve onun ne hakkında indiğini öğrendik. Bizden sonra Kur'an'ın hangi olaylarla ilişkili olarak indiğini bilmeksizin onu okuyan insanlar gelecek ve her biri farklı görüşler benimseyerek ihtilafa düşecekler..."*<sup>1</sup>

Kur'an'ı doğru anlamanın imkanlarına sahip olma bağlamında sahabeyi öncelikli kılan temel unsurlardan bir diğeri de Kur'an tarafından Hz. Peygamber'e (s.a) yüklenen *beyan* misyonudur. En genel ifadesiyle Kur'an'ı muhataplarına açıklamak anlamına gelen beyan, birisi fiili uygulamalar diğeri sözlü izahlar olmak üzere iki şekilde Hz. Peygamber (s.a) tarafından yerine getirilmiştir. Ancak onun söz konusu beyan faaliyeti, Kur'an ayetlerinin her birisi için gerçekleşmiş midir?

Tefsir külliyatlarındaki rivayetlerin önemlice bir bölümünün mevkuf ve maktu haberlerden oluşmasının yanısıra, sınırlı sayıda bulunan merfu tefsir rivayetlerinin bir kısmının da sıhhat problemi taşıdığı göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki soruya evet şeklinde cevap vermek mümkün gözükmemektedir.<sup>2</sup> İleride genişçe ele alınacağı üzere bazı kaynaklar, İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın tamamını beyan etmiştir." görüşünde olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir miktarı hakkında İbn Teymiyye'ye nispet edilen görüşün ona aidiyetini ele almadan önce Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'a yönelik beyanlarının Kur'an'ın tamamını kapsayıp kapsamadığı hakkında ileri sürülen görüşlere yer verilecektir. Böylelikle İbn Teymiyye'nin yaklaşımının konuyla ilgili tartışmaların neresinde durduğu ortaya konmuş olacaktır.

<sup>1</sup> Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Fedâilü'l-Kur'ân ve Meâlimuh ve Âdâbuh*, thk., Ahmed b. Abdilvahid el-Hayyâtî, yy., ty., I, 281.

<sup>2</sup> Erken dönem tefsir külliyatlarındaki rivayetlerin merfu, mevkuf ve maktu olmaları bakımından dağılımlarıyla ilgili bir tespit için bk. Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, ss. 102-103, 107.

## I. Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an Tefsirine Yönelik Beyanlarının Miktarı

Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın ne kadarını ashabına beyan ettiği hakkında üç farklı görüşün bulunduğu ifade edilmektedir. Bu görüşleri ve delillerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın çok az bir kısmını ashabına beyan etmiştir. Bu görüşü savunanların başında Şemsüddîn el-Huveyyî (ö. 637/1239) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gelmektedir.<sup>3</sup> Bu görüşe sahip olanların delilleri şunlardır:

a) Huveyyî, sözü söyleyenin bu sözüyle kastının ne olduğunun, ya kendisinden ya da kendisini dinleyenden işitmekle bilinebileceğini, halbuki Kur'an'ın muhataplarının, kelamın sahibi olan Allah'la böyle bir diyalog kurmalarının imkan dahilinde olmadığını söylemektedir. Bu sebeple Kur'an tefsirinin ancak Hz. Peygamber (s.a) aracılığı ile öğrenilebileceğini ifade sadedinde şöyle demektedir: *"Kur'an'ın tefsiri ise kesinlik ifade edecek şekilde ancak Peygamber'den (s.a) işitmekle bilinir. Bu ise pek az ayet hariç imkansızdır."*<sup>4</sup>

Huveyyî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an tefsirini ihtiva eden beyanlarının az olması bir hikmete mebnidir. Şöyle ki Allah kullarının Kur'an üzerinde düşünüp tefekkür etmelerini istemiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'daki murâd-ı ilahîyi büsbütün açıklamak gibi bir emre muhatap olmamıştır. Huveyyî bu durumun aynı zamanda re'ye dayalı yorum yöntemini benimseyen müfessirlerin bu metotlarının doğruluğuna delil teşkil ettiğini söylemektedir.<sup>5</sup>

b) Süyûtî de Ahmed b. Hanbel'in *"Üç şeyin aslı yoktur; megâzi<sup>6</sup>, melâhim<sup>7</sup> ve tefsir."* sözünü değerlendirirken, sahih isnadla gelen tefsir rivayetlerinin az olduğunu ve bunların içerisinde de merfu olanların çok az bir yekün tuttuğunu ifade etmektedir.<sup>8</sup>

c) Hz. Peygamber'in (s.a) az miktarda tefsir yaptığını ileri sürenlerin delillerinden birisi de Hz. Aişe'den (r.a) gelen ve Taberî'nin aktardığı ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر شيئاً من القرآن إلا آياً بعدد علمه إياهن جبريل *"Allah Rasûl'ü (s.a), Cebrail'in kendisine öğrettiği birkaç ayet dışında Kur'an'dan bir şey tefsir etmemiştir."*<sup>9</sup> şeklindeki rivayettir.<sup>10</sup> Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066) hadisnin bir benzerini yine Hz. Aişe'den (r.a) şu şekilde rivayet etmektedir:

<sup>3</sup> Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire, Dâru'l-hadîs, 2005, I, 46.

<sup>4</sup> Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûm'il-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru'l-fîkr, ty., I, 37; es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Itkân fî ulûm'il-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, Kahire, Dâru't-türâs, ty, IV, 171.

<sup>5</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 37; Süyûtî, *el-Itkân*, IV, 171.

<sup>6</sup> Hz. Peygamber (s.a.v)'in yaptığı savaşları aktaran rivayetler.

<sup>7</sup> Kıyamet öncesi meydana gelecek savaşlar hakkında bilgi veren rivayetler.

<sup>8</sup> Süyûtî, *el-Itkân*, IV, 181.

<sup>9</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir-Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, ty., I, 84.

<sup>10</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I,48.

"Peygamber أن النبي صلى الله عليه و سلم كان لا يفسر شيئا من القرآن برأيه إلا آيا بعدد علمهن إياه جبريل (s.a), Cebrail'in ona öğrettiği birkaç ayet dışında, kendi görüşüyle Kur'an'dan bir şey tefsir etmezdi." Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'indeki hadisleri tahrir eden Hüseyin Selîm Esed, hadisin senedinde bulunan Fülân b. Muhammed b. Halid ile kimin kastedildiği bilinmediğinden dolayı hadisin zayıf olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup> Heysemî (ö. 807/1405) ise bu rivayeti Bezzâr (ö. 292/905) ve Ebû Ya'lâ'nın da zikrettiğini, rivayetin senedinde ismi tespit edilmemiş bir ravi hariç diğerlerinin Buhârî'de (ö. 256/870) rivayeti bulunan raviler olduğunu söylemektedir.<sup>12</sup>

Taberî (ö. 310/922) kendisinin rivayet etmiş olduğu yukarıdaki hadiste ihticaca imkan tanımayacak derecede bir illet bulunduğunu, çünkü ravilerinden birisi olan Cafer b. Muhammed ez-Zübeyrî'nin eser ehli arasında tanınmadığını dile getirmektedir.<sup>13</sup> Ahmed Muhammed Şakir, Taberî'nin tefsirine yaptığı tahrir çalışmasında bazı deliller ileri sürerek Cafer b. Muhammed ez-Zübeyrî'nin sika olduğu kanaatini taşıdığını söylemektedir. Şakir'e göre Buhârî'nin, *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eserinde mezkûr ravinin tercemesini aktarmasına rağmen onu cerh etmemesi, İbn Ebî Hatim'in (ö. 327/938) bu ravi hakkında konuşmaması ve Buhârî ile Nesâî'nin (ö. 303/915) onu zayıf raviler arasında zikretmemiş olmaları onun rivayetiyle ihticac etmeye engel bir durum olmadığını göstermektedir.<sup>14</sup>

Öte yandan İbn Kesîr (ö. 774/1373), Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'dan az miktarda tefsir yaptığı kanaatini taşıyanların delil gösterdiği bu rivayeti Taberî'den naklettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "*Bu münker ve garîb bir hadistir. (Senetteki) Cafer, Cafer b. Muhammed b. Hâlid b. Zübeyr b. el-Avvâm el-Kuraşî ez-Zübeyrî'dir. Buhârî onun hadisiyle mutâbaât<sup>15</sup> edilemeyeceğini söylemiştir. Hafız Ebu'l-Feth el-Ezdî ise "O, münkeru'l-hadistir." demiştir.*"<sup>16</sup>

Taberî mezkûr hadisin, Kur'an'ın bazı ayetlerinin ancak Hz. Peygamber'den (s.a) gelen izahlar sayesinde anlaşılacağı şeklindeki kendi kanaatini desteklediğini ifade ettikten sonra Kur'an'da mücmel olarak zikredilen emir, nehiy, helal, haram, hadler, farzlar vb. hususların ancak Hz. Peygamber'in (s.a) beyanlarıyla açıklığa kavuştuğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'in (s.a) izahları olmaksızın hiç kimsenin bilemeyeceği dini meseleleri Allah, Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a) vahyeder, o da ilgili ayetleri bu bilgiler ışığında tefsir eder diyen Taberî, bu kapsamdaki ayetlerin az olduğu kanaatindedir.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, nşr. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-me'mûn, Dimeşk, ty., VIII, 23.

<sup>12</sup> Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr, *Buğyetü'r-râid fî tahkiki mecmei'z-zevâid ve menbei'l-fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1994, VII, 9.

<sup>13</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 89.

<sup>14</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 85.

<sup>15</sup> Ferd olduğu düşünülen bir rivayetin ravisine, başka bir ravi tarafından muvafakat edilmek suretiyle rivayetin desteklenmesi. Bk. Ali el-Kârî, Muhammed el-Herevî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ty., s. 344; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi takrîbi'n-Nevâvi*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Mektebetü dâri't-türâs, Kahire, 2005, I, 186-187.

<sup>16</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibe, Riyad, 1999, I, 14.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 87-88.

İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise hadisin nasıl anlaşılması gerektiğine dair şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Bu hadisin anlamı Kur'an'ın gaybî haberleri ve mücmelinin tefsiri gibi Allah'ın bildirmesi dışında bilinmesi mümkün olmayan şeylerle ilgilidir...”<sup>18</sup> İbn Kesir de Taberî'nin konuyla ilgili rivayetin anlamını Hz. Peygamber'in (s.a) Cebrail vasıtasıyla Allah'tan aldığı tevkîfî beyanlara hasretmesine işaret ettikten sonra “Eğer hadis sahih ise doğru tevili budur.” demek suretiyle onun görüşünü paylaşmaktadır.<sup>19</sup>

Buraya kadar hadisin sıhhati ve nasıl anlaşıldığıyla ilgili verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda rivayetin sahih olduğuna dair ortak bir kanaatin bulunmadığı, ravilerden biri olan Cafer b. Muhammed ez-Zübeyrî'nin bazı alimler tarafından hadisin sıhhatine engel teşkil ettiği şeklinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu rivayetin Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir miktarının az olduğu görüşünü benimseyenler için kesin bir delil niteliğinde olmadığını söylemek mümkündür. Rivayetin sahih olabileceği ihtimalinin kabul edilmesi durumunda ise ancak Hz. Peygamber'in (s.a) gaybiyyât gibi tevkîfî olarak bilinebilecek hususlara yönelik beyanlarının azlığına delalet ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

**d)** Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir miktarının sayılabilecek kadar az ayetle sınırlı olduğunu kabul edenlerin delillerinden birisi de onun beyanlarının Kur'an'ın tamamına yönelik olmasının imkansız denecek kadar zor olmasıdır. Murad-ı ilâhînin bilgisine birtakım emareler ve deliller aracılığıyla ulaşılabileceğinden, Allah, insanların Kur'an üzerinde tefekkür etmelerini istemiş ve Hz. Peygamber'e (s.a) Kur'an ayetlerinin tamamını beyan etmesini emretmemiştir.<sup>20</sup>

**e)** Bu grubun delillerinden birisi de özelde sahabenin, genelde selefin Kur'an'ı tefsir etmeye karşı temkinli bir yaklaşım sergilediklerini ifade eden rivayetlerdir. Örneğin Hz. Ebû Bekir (r.a), kendisine **أَبَا وَفَاكِهِةً** ayetindeki **أَبَا** kelimesinin ne anlama geldiğine dair sorulan bir soruya “Allah'ın kitabı hakkında bilmediğim bir şey söylersem hangi sema beni gölgesine alır, hangi yer beni barındırır.”<sup>21</sup> şeklinde cevap vermiştir. Yine aynı ayetle ilgili olarak Hz. Ömer (r.a) **فَاكِهِةً** nin ne demek olduğunu biliyoruz. Peki ya **أَبَا** nedir diyerek kelimenin anlamını sormuş ve kendisine hitapla “Ey Ömer! Bu bir zorlama [sorumlu olmadığın bir şeyi kendine sorumlu kılma]dır.”<sup>22</sup> demiştir.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib, *el-Muharrar'ül-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2001, I, 41.

<sup>19</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, I, 14.

<sup>20</sup> Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, I, 48; Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 171.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 78; el-Beğavî, Hüseyin b. Mesud, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaud-Muhammed Zühayr eş-Şâviş, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut, 1984, I, 264-265.

<sup>22</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin *el-Câmi li şuabi'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhumeyd Hâmid, Mektebetü'r-rüşd, Riyat, 2003, III, 538; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, Dâru'l-marife, Beyrut, ty., XIII, 271-272.

<sup>23</sup> Suud b. Abdullah el-Feysân, *İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsâruhû*, Dâru İsbiliyye, Riyad, 1997, s. 20.

f) Hz. Peygamber'in (s.a) İbn Abbas'a (r.a) yapmış olduğu "Allah'ım onu dinde derin kavrayış sahibi kıl ve ona te'vili öğret."<sup>24</sup> şeklindeki duası da Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an tefsirine yönelik beyanlarının az miktarda olduğu kanaatini taşıyanların delilleri arasında bulunmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın tamamını veya büyük çoğunluğunu ahabına açıklamış olsaydı bu beyanlar sayesinde sahabenin Kur'an'ın tevili hakkında malumatları eşit düzeye ulaşacağından, İbn Abbas (r.a) için özel bir dua yapmasının anlamı olmazdı.<sup>25</sup>

2. Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir miktarıyla alakalı olarak ileri sürülen görüşlerden birisi de onun, Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği şeklindedir. Kaynaklar bu görüşü savunanların başında İbn Teymiyye'nin geldiğini ifade etmektedir. Çalışmamızın konusu Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği görüşünün İbn Teymiyye'ye nispeti meselesi olduğundan, onun konuyla ilgili görüşlerinin tespit ve değerlendirmesi ile bu görüşü ona nispet edenlerin yaklaşımları ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

3. Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir miktarına dair ileri sürülen son görüşe göre Hz. Peygamber (s.a) iddia edildiği gibi ne Kur'an'ın çok az bir kısmını ne de tamamını tefsir etmiştir.<sup>26</sup> Çünkü onun tefsir miktarının çok az olduğunu ileri sürenlerin delillerinden olan Hz. Aişe (r.a.) rivayeti münker bir hadistir. Bu hadisin ravilerinden birisi olan Muhammed b. Cafer ez-Zübeyrî cerh ve ta'dil alimleri tarafından ta'n edilmiştir. Buhârî onun hadisiyle *mutâbaât* edilemez derken, Hafız Ebu'l-Feth el-Ezdî ise onun *münkerü'l-hadîs* olduğunu söylemiştir. Taberî ise bu ravinin âsâr ehli arasında tanınmayan birisi olduğunu beyan etmiştir. Sahih olduğu varsayılsa bile bu durumda hadisin anlamı, Kur'an'daki gaybiyyât gibi ancak Allah'ın bildirmesi ile hakkında bilgi sahibi olunabilecek konulara hasredilmiştir.<sup>27</sup> Bu gruba göre Hz. Peygamber'in (s.a) çok az ayeti tefsir ettiğini söyleyenlerin ileri sürdüğü delillerden birisi olan İbn Abbas'a (r.a.) yapmış olduğu "Allah'ım onu dinde derin kavrayış sahibi kıl ve ona tevili öğret." şeklindeki dua da Hz. Peygamber'in (s.a) çok az tefsir ettiğini değil onun beyanlarının Kur'an'ın tamamını kapsamadığını göstermektedir.<sup>28</sup>

## II. Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Ettiği Görüşünün İbn Teymiyye'ye Nispeti

Tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüzde yapılan bazı çalışmalarda İbn Teymiyye'nin, Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber (s.a) tarafından tefsir ve beyan edildiği kanaatinde olduğu ileri sürülmektedir. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*'da,<sup>29</sup> ve *el-İtticâhâtü'l-münharife fi't-tefsîr*'de<sup>30</sup>, Müsâid b.

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed İbn Hanbel*, thk. Şuayb Arnaûd-Adil Mürsîd, Müessesü'r- risâle, Beyrut, 1995, V, 65.

<sup>25</sup> Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, I, 48; Feysân, *İhtilâfü'l-müfessîrîn*, s. 20.

<sup>26</sup> Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, I, 50.

<sup>27</sup> Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, I, 49; Feysân, *İhtilâfü'l-müfessîrîn*, s. 20.

<sup>28</sup> Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, I, 50.

<sup>29</sup> Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, I, 46.

Süleymân et-Tayyâr *Şerhu mukaddime fi usûli't-tefsîr*<sup>31</sup> adlı çalışmasında, Muhammed Ebû Zehra *İbn Teymiyye*<sup>32</sup> adlı eserinde, Suûd b. Abdullah el-Feysân *İhtilâfû'l-müfessirîn*'de,<sup>33</sup> Abdüsselâm Abdüşşâfi, İbn Atıyye'nin *el-Muharrarü'l-vecîz* adlı tefsirine yaptığı tahkikin mukaddimesinde,<sup>34</sup> İbrahim Halil Bereke *İbn Teymiyye ve cühûdühû fi't-tefsîr*<sup>35</sup> adlı eserinde, M. Akif Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*<sup>36</sup> adlı çalışmasında, Mehmet Emin Maşalı *İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları*<sup>37</sup> adlı makalesinde, İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği görüşünde olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili görüşlerini ilk ele alan Süyûtî daha ihtiyatlı bir değerlendirmede bulunarak şöyle demiştir: "İbn Teymiyye, (...) Hz. Peygamber'in (s.a), Kur'an'ın tamamının veya **büyük bir kısmının** tefsirini ashabına beyan ettiğini açıkça ifade etmiştir."<sup>38</sup> İbn Teymiyye'nin, Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir miktarıyla alakalı görüşlerine yer veren müelliflerin ileri sürdüğü delillere ve yaklaşım tarzlarına bakıldığında genellikle Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserindeki değerlendirmelerine dayandıkları anlaşılmaktadır. Biz de bir bütünlük sağlamak amacıyla öncelikle Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin bahsi geçen görüşü İbn Teymiyye'ye nispet ederken zikrettiği delillere yer verecek ve daha sonra diğer müelliflerin, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'den farklı olarak ileri sürdüğü delilleri ele alacağız.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'dan ashabına beyan ettiği miktarın ne kadar olduğu hususunda alimlerin iki farklı görüş ortaya attıklarını belirtmektedir. Süyûtî ve Huveyyî'nin başını çektikleri bir grup alime göre bu miktarın çok az olduğunu söyleyen Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, diğer grubu ifade sadedinde şöyle demektedir: "*Kimi alimler de Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın lafızlarını ashabına beyan ettiği gibi manalarının tamamını da onlara beyan ettiği görüşünü benimsemiştir. Bu görüşe sahip olanların başında İbn Teymiyye gelmektedir.*"<sup>39</sup>

Burada bir noktaya temas etmek istiyoruz. Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın tamamını ashabına beyan ettiğini ileri süren bir grubun bulunduğunu söylemelerine rağmen ne Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ne de diğer müellifler, İbn Teymiyye dışında bu gruptan olan başka bir isim zikretmemişlerdir. Halbuki

→

<sup>30</sup>Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-münharife fi't-tefsîr*, Mektebetü vehbe, 3. bs., yy., 1986, s. 11.

<sup>31</sup>Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Şerhu mukaddime fi usûli't-tefsîr li İbn Teymiyye*, Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyat, 2. bs., 2001, s. 36.

<sup>32</sup>Ebû Zehra, Muhammed *İbn Teymiyye hayâtuhû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Dâru'l-fikri'l-arabî, Kahire, 1991, s. 186, 191, 384.

<sup>33</sup>Feysân, *İhtilâfû'l-müfessirîn*, ss. 16-17.

<sup>34</sup>İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, I, 9. (Muhakkikin girişi)

<sup>35</sup>Bereke, İbrahim Halil, *İbn Teymiyye ve cühûdühû fi't-tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1984, s. 127.

<sup>36</sup>Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 108, 158.

<sup>37</sup>Maşalı, Mehmet Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, 2008, c. XV, sayı: 2, s. 125.

<sup>38</sup>Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 258.

<sup>39</sup>Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 46.

Tûfî (ö. 716/1316), İbn Teymiyye'nin ileride inceleyeceğimiz sözlerinden çok daha açık ve kesin bir şekilde sahabenin Kur'an'ın tamamının tefsirini Hz. Peygamber'den (s.a) aldıklarını ifade etmektedir. Tûfî konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Çok güçlü bir şekilde iddia ediyoruz ki sahabe, tefsiri Peygamber'den (s.a) alıyordu ve o vefat etmeden önce, **Kur'an'ın tefsiri harf harf kendisinden alınmıştır**. Yine kesin olarak ifade ediyoruz ki ümmetin elinde bulunan tefsirler içerisinde Hz. Peygamber'in (s.a) söylemediği sözler de bulunmaktadır. O kadar ki eğer bu sözler ona arz edilse o bu sözleri reddeder ve söyleyeni azarlardı.”<sup>40</sup>

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin konuyla ilgili yaklaşımına geri dönersek ona göre İbn Teymiyye, “Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın tamamını ashabına beyan etmiştir.” görüşünü şu delillere dayandırmaktadır:

**1)** وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.”<sup>41</sup>

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin İbn Teymiyye'nin birinci delili olarak zikrettiği bu ayetle ilgili olarak İbn Teymiyye aynı yerde şöyle demektedir: “Bilinmelidir ki Peygamber (s.a) Kur'an'ın lafızlarını ashabına açıkladığı gibi manalarını da onlara açıklamıştır. (...kendilerine indirileni insanlara açıklaman için..) ayeti [ndeki beyan], hem lafzı hem de manayı kapsar.”<sup>42</sup> Zehebî ise mezkûr ayeti birinci delil olarak verdikten sonra şöyle demektedir: “Bu ayetteki beyan Kur'an'ın'ın lafızlarını kapsadığı gibi manalarını da kapsar. Peygamber (s.a) Kur'an lafızlarının **tamamını** beyan ettiğine göre manalarının da **tamamını** beyan etmiş olması gerekir. Aksi halde Allah tarafından kendisine yüklenen beyan görevini tam olarak yerine getirmemiş olur.”<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin, İbn Teymiyye'nin birinci delilini aktarırken söylemiş olduğu “Hz. Peygamber (s.a) Kur'an lafızlarının **tamamını** beyan ettiğine göre manalarının da **tamamını** açıklamış olması gerekir. Aksi halde Allah tarafından kendisine yüklenen beyan görevini tam olarak yerine getirmemiş olur.” cümlesi İbn Teymiyye'ye ait değildir. Onun yukarıda aktardığımız ifadeleri üzerine Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin bir yorumudur. Zira İbn Teymiyye burada Kur'an'ın **tamamının** beyan edilmesinden söz etmemiştir. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin yukarıdaki cümlesi, eserinde ele aldığı ilk konunun birinci cümlesidir. Bu itibarla onun bu ifadeleri genel bir çerçeve çizen giriş cümlesi görünümü arz etmektedir.

**2)** Seleften gelen rivayetler: Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 72/691) şöyle demiştir: “Osman b. Affân ve İbn Mesûd gibi bize Kur'an'ı okutanların rivayet ettiklerine göre onlar (sahabe) Peygamber'den (s.a) on ayet öğrendiklerinde bu on ayetin ilim ve amele dair her şeyini öğrenmeden geçmezlerdi ve ‘Kur'an'ı ilim ve ameli ile birlikte öğrendik’ derlerdi. Bundan dolayı bir surenin ezberiyle uzunca bir

<sup>40</sup> Tûfî, Süleymân b. Abdilgaviy b. Abdilkerîm es-Sarsarî, el-Bağdâdî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin, Mektebetü'l-âdâb, Kahire, ty., s. 35-36.

<sup>41</sup> Ahzab, 16/44.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Haz. Fevâz Ahmed Zümerlî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1994, s. 18.

<sup>43</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 46-47.

İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?

müddet meşgul olurlardı.” Öte yandan İmam Malik *Muvatta*'da İbn Ömer'in Bakara suresini sekiz yılda ezberlediğini zikretmiştir.<sup>44</sup> Sahabeyi buna sevk eden şey ise *كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ فَرَاتًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “Bu, ayetleri üzerinde derin derin düşünsünler diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.”<sup>45</sup> ayeti ile - ki sözün tedebbürü, anlamını kavramaksızın mümkün değildir- *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فَرَاتًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “ Akledesiniz diye onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”<sup>46</sup> ayetidir. Sözün akledilmesi anlamayı da içine alır. Ayrıca bilinmektedir ki sözün söylenmesinden kasıt, salt lafızların değil manaların anlaşılmasıdır. Kur'an ise buna diğer sözlerden daha layıktır.<sup>47</sup>

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, İbn Teymiyye'nin zikrettiği bu rivayetleri ve ayetleri aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Bütün bu rivayetler göstermektedir ki sahabe, Kur'an lafızlarının tamamını Hz. Peygamber'den (s.a) öğrendikleri gibi manalarının da **tamamını** ondan öğrenmişlerdir.”<sup>48</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin buradaki ifadeleri de İbn Teymiyye'nin yukarıdaki rivayetlere eserinde yer vermiş olması üzerinden yapmış olduğu kendisine ait değerlendirmeleridir.

**3)** Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin zikrettiği üçüncü delil ise İbn Teymiyye'nin şu sözleridir: “Bir toplumun tıp ve matematik gibi herhangi bir ilim dalında yazılmış bir kitabı okuyup izahını talep etmemeleri adeten mümkün değilken, dünya ve ahiret saadetlerini, kurtuluşlarını ihtiva eden Allah'ın kitabı için bu nasıl mümkün olur?”<sup>49</sup>

Kanaatimize göre İbn Teymiyye'nin bu ifadelerine dayanarak sahabenin anlayamadıkları ayetler hakkında Hz. Peygamber'in (s.a) bilgisine başvurdukları söylenebilirse de Kur'an'ın **tamamının** Hz. Peygamber (s.a) tarafından ashabına beyan edildiği sonucuna ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî dışında Müsâid b. Süleymân et-Tayyar da İbn Teymiyye'nin, Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ının tamamını tefsir ettiği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Müsâid b. Süleymân, Zehebî'nin yukarıda zikrettiğimiz üç deliline ek olarak İbn Teymiyye'nin farklı bağlamlarda zikrettiği şu cümlelerini zikretmektedir:

**4)** “... Sahabe tilavetle birlikte tefsiri de Peygamber'den (s.a) öğrendiklerini nakletmiş, ancak onlardan hiç birisi Peygamber'in (s.a) her hangi bir ayeti tefsir etmekten kaçındığını zikretmemiştir...”<sup>50</sup>

**5)** “... Onlar (ilim ehli), Sahabe ve tabiînden geldiği sabit olan tefsiri kabul eder. Çünkü onlar sahabenin Peygamber'den (s.a) Kur'an'ın lafzını ve manasını birlikte aktardıklarını bilmektedirler.”<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Mâlik, İbn Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-hadîs, Kahire, 2005, “Kitâbü'l-Kur'ân”, 11.

<sup>45</sup> Sâd, 38/29.

<sup>46</sup> Yusuf, 12/2.

<sup>47</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 47.

<sup>48</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 47.

<sup>49</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 47; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 21.

<sup>50</sup> Müsâid b. Süleymân, *Şerhu mukaddime*, s. 37; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ li şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dâru'l-vefâ-Dâru İbn Hazm, 4. bs., Beyrut, 2011, XIII, 164.



6) “Hz. Peygamber’in (s.a), Kur’an’ın anlamlarını ashabına açıklamadığını ya da açıkladığı halde ashabın bu açıklamaları tabiinden gizlediğini ileri süren kimse, Hz. Peygamber’in (s.a), Ali (nin hilafeti) ve diğer dini hükümler hakkında ashabına beyanda bulunduğunu, ancak ashabın bunu gizlediğini ileri süren kimse ile aynı konumdadır.”<sup>52</sup>

7) “Bizim sahabe ve tâbiîn tefsirini savunmamız, onların Hz. Peygamber’den (s.a) ancak kendileri aracılığıyla bize ulaşabilecek bilgileri aktardıklarını ve Allah’ın, Peygamber’ine indirdiklerinin anlamını yine o Peygamber’den öğrendiklerini bilmemiz sebebiyledir. Dolayısıyla Kur’an’ı anlama hususunda onların hata edip bizim isabet etmemiz mümkün değildir. Bunun yanlışlığı zarureten, adeten ve şer’an bilinmektedir.”<sup>53</sup>

8) “Malumdur ki Hz. Peygamber’in (s.a), Kur’an’ın manalarını ashabına öğretmeye olan rağbeti lafızlarını öğretmeye olan rağbetinden daha büyüktür. Nitekim anlamları olmaksızın salt lafızları bilmek maksadı hasıl etmeye yetmeyecektir. Çünkü lafız, manaya ulaşmak için murad edilir.”<sup>54</sup>

Müsâid b. Süleymân et-Tayyar’ın buraya kadar zikrettiği İbn Teymiyye’ye ait sözlerin temel vurgusu; sahabenin Hz. Peygamber’den (s.a) sadece Kur’an’ın lafızlarını değil, manalarını da aldıkları ve bu manaları öğrenmek için büyük bir gayret sarf ettikleri şeklindedir. İbn Teymiyye’nin bu vurguyu ön plana çıkarmasının nedeni, bidat ehli olarak tanımladığı Karamita ve Mutezile<sup>55</sup> gibi fırkaların, sahabeden gelen rivayetleri göz önünde bulundurmamalarıdır. Nitekim İbn Teymiyye’nin et-Tayyar tarafından yukarıda zikredilen sözlerinin ilk dördünün bağlamı Karamita’nın yaptığı aşırı batınî yorumlardır.<sup>56</sup> et-Tayyar’ın zikrettiği son delilin bağlamı ise haberi sıfatlar konusudur. Burada da İbn Teymiyye Hz. Peygamber’in (s.a), ashabına Kur’an’ın sadece lafızlarını değil anlamlarını da öğretmek için büyük bir gayret gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye’nin yukarıdaki sözleri zikretmesinin amacı Hz. Peygamber’in (s.a) Kur’an’ın tamamını tefsir ettiğini ileri sürmek değil, tefsir yaparken sahabeden gelen sahih rivayetleri mutlaka göz önünde bulundurmak gerektiğine işaret etmektir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye’nin farklı bağlamlarda zikrettiği sözlerinden oluşan bu delillerin, onun beyan anlayışı, tefsir teorisi ve pratikte uyguladığı tefsir örnekleri çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. Bu yapıldıktan sonra İbn Teymiyye’nin yukarıdaki ifadelerinin hangi zeminde ve anlamsal örgü içerisinde durduğu daha iyi anlaşılacaktır.

→

<sup>51</sup> Müsâid b. Süleymân, *Şerhu mukaddime*, s. 37. İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Buğyetü’l-mürtâd fi’r-red ale’l-mütefefsife ve’l-karâmita ve’l-bâtıniyye ehli’l-ilhâd mine’l-kâilîn bi’l-hulûl ve’l-ittihâd*, thk. Musa b. Süleyman ed-Dervîş, Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 3.bs., Medine, 2001, s. 330.

<sup>52</sup> Müsâid b. Süleymân, *Şerhu mukaddime*, s. 38; İbn Teymiyye, *Buğyetü’l-mürtâd*, s. 331.

<sup>53</sup> Müsâid b. Süleymân, *Şerhu mukaddime*, s. 38; İbn Teymiyye, *Buğyetü’l-mürtâd*, s. 332.

<sup>54</sup> Müsâid b. Süleymân, *Şerhu mukaddime*, s. 39; İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 100.

<sup>55</sup> Mutezile’nin tefsir anlayışının genel özellikleri için bk., Narol, Süleyman, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri; Eşariyye ve Mutezile Örneği*, Fecr yay., Ankara, 2016, 84-88.

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *Buğyetü’l-mürtâd*, s. 330-332.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 100.

### III. İbn Teymiyye'ye Göre Kur'an'ın Beyan Edilmesi

İbn Teymiyye ömrünün sonlarına doğru girdiği ve içerisinde vefat ettiği hapisteyken öğrencilerinden birisi kendisinden Kur'an'ın tamamını içeren, sure sırasına göre bir tefsir yazmasını istemiş, o da bu isteğe şöyle diyerek cevap vermiştir: “Kur'an'da **bizatihi kendisi apaçık olan ayetler** bulunmaktadır. Bunun yanında müfessirlerin pek çok kitapta tefsir ettiği ayetler de vardır. Fakat bazı ayetlerin tefsiri, alimlerden bir kısmına müşkil gelmiştir. Bazen insan pek çok kitabı inceler de bir ayetin tefsirini anlayamaz. Bazen de bir müellif bir ayet hakkında tefsir yazar, diğer ayetleri de benzer şekilde tefsir eder. İşte ben bu tür ayetleri delilleriyle birlikte tefsir etmeyi amaçladım.”<sup>58</sup>

İbn Teymiyye'nin bu ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılmalıdır ki o, Kur'an'ın bir kısmının beyana ihtiyaç duymayacak şekilde apaçık olduğunu düşünmektedir. Bu sözü, ruhunu teslim edeceği hapiste söylemesi de son kanaatinin bu yönde olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan İbn Teymiyye yukarıdaki görüşüne paralel olarak, anlaşılmasında problem olduğu veya yanlış tefsir edildiğini düşündüğü ayetleri ihtiva eden kısmî bir tefsir yazmış ve adını *Tefsîru âyâtin eşkelet alâ kesîrin mine'l-ulemâ* koymuştur.<sup>59</sup>

İbn Teymiyye'nin, Kur'an'daki bazı ayetlerin beyana ihtiyacı olmadığı kanaatinde olduğunu gösteren başka değerlendirmeleri de söz konusudur. Bu noktada örnek olarak Kur'an'ın beyanı meselesi bağlamında Kadı Ebu Ya'lâ'nın (ö. 458/1066) görüşlerine yaklaşımı zikredilebilir. Kadı Ebu Ya'lâ, Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'dan herhangi bir ayeti, nüzulünden hemen sonra tebliğ etmeyip mükelleflerin ihtiyaç duydukları ana kadar geciktirmesinin cevazı bağlamında *لَيْسَ*

*مَّا نَزَّلَ الْإِنشَاءَ* ayetindeki<sup>60</sup> *beyanı tebliğ* olarak tefsir etmiştir.<sup>61</sup> Ebu Ya'lâ bundan sonra *لَيْسَ مَّا نَزَّلَ الْإِنشَاءَ* ayetindeki<sup>62</sup> *مَّا* edatından dolayı tebliğin geciktirilmesinin caiz

olduğu sonucuna varmıştır. Ebû Ya'lâ, *beyanın* Kur'an'ın tamamı için şart koşulduğu şeklindeki bir itiraza cevap verirken de *beyanı* şu şekilde tarif etmektedir: “*Beyanın* hakikati; bir şeyi kapalı olmaktan çıkarıp açık hale getirmektir. Bu ancak beyana ihtiyaç duyan şeyler için söz konusu olur. Kendisi açık olan şeylerde beyana ihtiyaç duyulmaz. İtiraz edenin ‘*Beyan Kur'an'ın tamamı için şart koşulmuştur.*’ sözüne gelince *لَيْسَ مَّا نَزَّلَ الْإِنشَاءَ* ayetinde<sup>63</sup> olduğu gibi bazen

beyan etmek ile (Kur'an'ın) bir kısmı kastedilmiş olabilir. Nitekim bu ayette de bir kısmı kastedilmiştir.”<sup>64</sup>

<sup>58</sup> İbn Abdülhâdî, Muhammed b. Ahmed, *el-Ukûdû'd-dürriyye min menâkibi şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty., s. 27.

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Tefsîru âyâtin eşkelet alâ kesîrin mine'l-ulemâ hattâ lâ yuced fi tâifetin min kütübi't-tefsîr fihâ el-kavlü's-savâb bel lâ yuced fihâ illâ mâ hüve hata'*, thk. Abdülazîz b. Muhammed el-Halîfe, Mektebetü'r-rüşd, Riyat, 1996.

<sup>60</sup> Nahl, 16/44.

<sup>61</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn vd., *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. İbrâhîm b. Abbâs ez-Zervî, Dâru'l-fazîle, Riyat, 2001, I, 391.

<sup>62</sup> Kıyame, 75/19.

<sup>63</sup> Nahl, 16/44.

<sup>64</sup> İbn Teymiyye vd., *el-Müsevvede*, I, 392.

Yukarıdaki tartışmanın konumuzla ilgili olan tarafı şudur ki İbn Teymiyye, Ebû Ya'lâ'nın tebliğın geciktirilmesi konusuna beyandan bahseden ayetlerle istişhatta bulunmasını çelişkili bulmuş; ayetteki *beyanı tebliğ* olarak yorumlamasını ise İbn Abbas'ın tefsirine muhalif olduğu için zayıf gördüğünü ifade etmiştir. Ancak Ebû Ya'lâ'nın Kur'an'daki ayetlerin tamamını değil bir kısmının açıklanmaya ihtiyacı olduğu yönündeki izahlarına hiçbir eleştiri yöneltmemiştir. İbn Teymiyye'nin Kur'an'daki bazı ayetlerin **bizatihi apaçık** olduğunu söylemesi ile buradaki tavrı birlikte düşünüldüğünde, onun, Kur'an'da beyana ihtiyaç duymayan ayetlerin bulunduğunu ve dolayısıyla مَا تَزَّلَ إِلَيْهِمْ ayetinde Hz. Peygamber'e (s.a) yüklenen beyan görevinin Kur'an'ın tamamını kapsamadığı kanaatinde olduğunu söylememiz gerekmektedir.

İbn Teymiyye'nin, Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir miktarı bağlamında kendisine isnad edilen görüşü benimsemediğini destekleyen hususlardan birisi de Hz. Ömer'den (r.a.) riba ile ilgili olarak gelen aşağıdaki rivayete yönelik değerlendirmeleridir. Söz konusu rivayette Hz. Ömer (r.a.) şöyle demektedir: *"Dikkat edin! En son inen Kur'an ayeti , riba ile ilgilidir. Allah Rasûlü bize o ayeti beyan etmeden -başka bir rivayette tefsir etmeden- vefat etti. Öyleyse ribayı ve (riba) şüphesi taşıyan şeyleri terk edin."*<sup>65</sup> İbn Teymiyye sahih olduğunu söylediği yukarıdaki rivayeti eserinde zikrettikten sonra riba ile ilgili kısmının nasıl anlaşılması gerektiğine dair değerlendirmeler yapmakta ancak bu rivayetin, Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir etmediği ayetlerin de bulunduğunu açıkça ortaya koyan yönüne hiç bir itirazda bulunmamaktadır.<sup>66</sup>

Hız. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın tamamını tefsir ya da beyan ettiği görüşünün İbn Teymiyye'ye nispet edilmesi bağlamında ileri sürülen delillerin tamamı, onun az önce ortaya koymaya çalıştığımız beyan anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. İleri sürülen bu deliller, mezkûr görüşün İbn Teymiyye'ye nispet edilebilmesi için yeterli olmaması bir yana, onun beyan anlayışı göz önünde bulundurulduğunda paradoksal bir durum içerisinde olduğunu da ima etmektedir. Şöyle ki İbn Teymiyye'nin, içerisinde bizatihi apaçık ayetler bulunduğunu düşünmesine rağmen, Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber (s.a) tarafından ashabına beyan edildiğini söylemesi, Hz. Peygamber'in (s.a) beyana ihtiyacı olmayan ayetleri tekrar beyan ettiğini ileri sürmesi anlamına gelmektedir. Bunun da ötesinde bu durum Allah'ın, Hz. Peygamber'e (s.a) beyana ihtiyaç duymayan ayetleri de açıklama emri vermesi demektir. İbn Teymiyye'nin, pratik bir faydası olmadığı halde Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a) böyle bir emir verdiğini ileri sürmüş olması makul görünmemektedir.

<sup>65</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 361, 425-426; İbn Mâce, el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Kamil Karabelli-Ahmed Berhûm, Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, Dimeşk, 2009, "Ticârât", 58; İbn Teymiyye, Takıyyüddîn *Beyânü'd-delil alâ butlânî't-tahlîl*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, el-Mektebü'l-İslâmî, yy. 1998, s. 83.

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü'd-delil*, s. 83.

#### IV. İbn Teymiyye'nin Beyan Anlayışını Yansıtmaya Bakımından Tefsir Teorisi

İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışına göre Kur'an'ı doğru anlamının en güzel yolu, öncelikle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmektir. Çünkü ona göre mücmel bırakılan ayetler, yine Kur'an tarafından başka bir yerde tefsir edilmiş, kısaca verilen bir husus, detaylı bir şekilde ele alınmıştır.<sup>67</sup> Onun en güzel tefsir metodunun ilk aşaması olarak öncelikle Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesini teklif etmesi, Hz. Peygamber'in (s.a) beyanına ihtiyaç duymaksızın, sadece Kur'an bütünlüğü içerisinde anlaşılması mümkün olan ayetlerin var olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir.

İbn Teymiyye'ye göre herhangi bir ayetin tefsiri için Kur'an'dan sonra başvurulması gereken ikinci kaynak Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetidir. Çünkü sünnet Kur'an'ın açıklayıcısıdır. Bu sebeple İmam Şâfiî "Hz. Peygamber'in (s.a) verdiği her hüküm onun Kur'an'dan anladıklarıdır."<sup>68</sup> demiştir. Diğer yandan "...İnsanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin diye..."<sup>69</sup>, "...Kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünceleri için..."<sup>70</sup>, "...ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için..."<sup>71</sup> gibi ayetler de Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ı beyan etmekle görevlendirildiğini ifade etmektedir. "Dikkat edin! Bana Kitap ve onun bir benzeri verildi."<sup>72</sup> hadisinde Hz. Peygamber'in (s.a) kendisine verildiğini söylediği şeyi sünnet olarak değerlendiren İbn Teymiyye, sünnetin de Hz. Peygamber'e (s.a) vahiy yoluyla indirildiğini ancak onun Kur'an gibi tilavet olunmadığını söylemektedir.<sup>73</sup> İbn Teymiyye'nin Kur'an tefsirinde başvurulması gereken ikinci kaynağın sünnet olduğunu söylemesi, Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın açıklanmasına yönelik beyanlarının kapsamına dair görüşü hakkında bize bir fikir verebilir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in (s.a) tefsir miktarının tespit edilmesiyle ilgili olarak kendisinden gelen rivayetlerin tamamının teknik anlamda tefsir rivayeti olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesi önem arz etmektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber'den (s.a) gelen rivayetlerin bir kısmı herhangi bir ayetin doğrudan tefsir edilmesi amacını taşırken, bir kısmı muhteva itibarıyla bir ayetin anlaşılmasını sağlamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber (s.a) "Kul bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta belirir. Tevbe ve istiğfar ederek onu koparıp attığında kalbi cilalanır. Tekrar günah işlerse siyah nokta artarak kalbini kuşatır. İşte bu, Allah'ın كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ 'Hayır, Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır."<sup>74</sup> ayetinde zikrettiği pastır."<sup>75</sup> demek suretiyle ayette ifade edilen paslanmayı beyan

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 84.

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 84-85.

<sup>69</sup> en-Nisa, 4/105.

<sup>70</sup> en-Nahl, 16/44.

<sup>71</sup> en-Nahl, 16/64.

<sup>72</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Heysem b. Nizâr Temîm, Dâru'l-erkam, Beyrut, 1999, "Kitâbü's-sünne", 6.

<sup>73</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 85.

<sup>74</sup> Mutaffifin, 83/14.

<sup>75</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 333-334.

etmiştir. Burada Hz. Peygamber'in (s.a) ayette geçen bir kelimeyi doğrudan açıkladığı görülmektedir.

Yine Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'da Hz. Yakub'un (a.s.), Hz. Yusuf (a.s.)'a yapılanlar karşısında söylemiş olduğu *فَصَبْرٌ جَمِيلٌ* "Güzel bir sabır"<sup>76</sup> ifadesini *şikâyet içermeyen sabır*<sup>77</sup> olarak açıklamıştır. Onun Kur'an'daki her hangi bir ayeti veya ayetteki bir kelimeyi açıklamaya yönelik tefsir rivayetlerine dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a) bütün beyanları burada zikredilen örneklerdeki gibi bir mahiyet arz etmemektedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in (s.a) doğrudan herhangi bir ayetin anlamını açıklamayı amaçlamayan söz, fiil ya da takrirleri, başka bir ifadeyle sünnet, içerdiği konuyla ilgili ayetlerin anlaşılmasını sağlamaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a) "Namazı, beni namaz kılarken gördüğünüz gibi kılın."<sup>78</sup> hadisi burada örnek olarak zikredilebilir. Bu hadis doğrudan herhangi bir ayeti tefsir etmek amacıyla söylenmemiştir. Bununla birlikte Kur'an'da namazdan bahseden ayetlerin pek çoğunun anlaşılmasını sağlamaktadır.

İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'den (s.a) gelen tefsir rivayetlerini yukarıdaki gibi ikili bir ayırma tabi tuttuğuna rastlayamadık. Aksine *beyan* kavramıyla ilgili olarak aşağıda değineceğimiz görüşleri onun, Hz. Peygamber'den (s.a) gelen ve doğrudan bir ayetin tefsirini içeren rivayetler ile muhteva itibarıyla herhangi bir ayetin anlaşılmasını sağlayan rivayetler arasında bir ayırım yapmadığını göstermektedir. İbn Teymiyye bu çerçevede şöyle demektedir: "*Şu hususun bilinmesi gerekir ki Kur'an ve hadisteki lafızların tefsiri ve bu lafızlarla neyin kastedildiği Hz. Peygamber (s.a) vasıtasıyla biliniyorsa artık bu konuda dilcilerin veya başkalarının görüşleriyle istidlalde bulunulamaz(...) Hz. Peygamber (s.a) Allah'ın kelamında ve kendi sözlerinde yer alan, namaz, zekat, oruç, içki vb kavramlarla neyin kastedildiğini açıklamıştır. Bütün bunların manaları Hz. Peygamber'in (s.a) beyanlarından öğrenilir. Eğer birisi bunları Hz. Peygamber'in (s.a) beyan ettiği manaların dışında tefsir ederse bu kabul edilemez.*"<sup>79</sup>

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye Kur'an'da geçen namaz, zekat, oruç gibi kavramlar ile kastedilen manaların Hz. Peygamber (s.a) tarafından beyan edildiğini ve bu beyanlar göz önünde bulundurulmaksızın söz konusu kavramların tefsirinin yapılamayacağını açıkça ifade etmektedir.<sup>80</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye sadece, Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen ve doğrudan bir ayeti tefsir eden rivayetleri değil, aynı zamanda Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayan diğer rivayetleri de Hz. Peygamber'in (s.a) tefsiri kapsamında değerlendirmektedir.

<sup>76</sup> Yusuf, 12/18.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 585.

<sup>78</sup> el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, neşr, Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-beyan el-Arabî, yy., 2005, "Edeb", 27; "Ahbâru'l-âhâd, 1.

<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 180.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye'ye göre sonraki dönemlerde terimleşmiş Kur'an ifadelerinin doğru anlaşılabilmesi için söz konusu ifadelerin nüzul vasatındaki anlamlarına dönülmesi gerektiğine dair örnekler ve değerlendirmeler için bk. Ersöz, Muhammed, "Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstilâh Anlamlarının Kullanılması", *ŞÜİF*, Şırnak, c.VII, sayı: 13, 2016, ss. 161-162.

İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımından hareketle onun, Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'dan tefsir ettiği miktarı az sayıdaki tefsir rivayetleriyle sınırlamadığını, Hz. Peygamber'in (s.a) söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünnetin tamamını -ayetlerle ilişkisi olduğu müddetçe- Hz. Peygamber'in (s.a) tefsiri kapsamında değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu onun, Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği kanaatinde olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü İbn Teymiyye Kur'an'ın tefsir edilmesinde Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetine başvurulması gerektiği hususunu, konuyla ilgili ayet hakkında ondan bir beyanın gelmiş olmasına bağlamaktır. Bunu İbn Teymiyye'nin yukarıda zikrettiğimiz ifadelerindeki *"Kur'an ve hadisteki lafızların tefsiri ve bu lafızlarla neyin kastedildiği Hz. Peygamber (s.a) vasıtasıyla biliniyorsa..."* sözünden anlamamız mümkündür.

Ayrıca İbn Teymiyye Kur'an'ı doğru tefsir etme yöntemini izah ederken şöyle demektedir: "Eğer [aradığın] tefsiri Kur'an ve sünnette bulamazsan bu durumda sahabenin sözlerine başvurursun. Çünkü onlar hem [Kur'an'ın anlaşılmasına ilişkin] karinelere ve bu karinelerin içerisinde bulunduğu durumlara şahit oldukları için, hem de tam anlayış, doğru bilgi ve salih amel sahibi oldukları için tefsiri daha iyi bilirler."<sup>81</sup> Onun bu sözleri açıkça ortaya koymaktadır ki İbn Teymiyye ister doğrudan tefsir amaçlı olsun isterse dolaylı olarak bir ayetin tefsirini yapan rivayetler olsun Hz. Peygamber'in (s.a) sünneti içerisinde tefsiri bulunmayan ayetlerin olabileceği kanaatini taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki o, bir ayetin tefsirinin aranması gereken kaynak olarak sünnetten sonra sahabenin sözlerini işaret etmektedir.

İbn Teymiyye sahabenin tefsirdeki yerine değindikten sonra İsrailiyyâtın üçe ayrıldığını söylemektedir. İsrailiyyâtın üçüncü kısmının, dinen hakkında herhangi bir şey söylenmemiş, doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmayan rivayetler olup bu kısmın büyük çoğunluğunun faydasız bilgiler içerdiğini ifade etmekte ve şöyle demektedir: *"...Nitekim müfessirler bu türden olarak; Ashab-ı kehf'in isimleri, köpeklerinin rengi ve sayıları, Musa'nın atasının hangi ağaçtan olduğu, Allah'ın İbrahim için dirilttiği kuşların isimleri, [İsrailoğullarından] ölüye vurulması istenen inek etinin parçasının tayini, Allah'ın Musa'ya konuştuğu ağacın türü gibi şeyler zikretmişlerdir. Bunlar, belirlenmesinde mükelleflerin dinlerine ve dünyalarına dair bir fayda sağlamayan [bilgiler] olduğu için Allah'ın Kur'an'da mübhem bıraktığı şeylerdir."*<sup>82</sup>

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, Kur'an'daki bazı ayetler için yapılacak izahların mükelleflerin dinî ya da dünyevî açıdan herhangi bir fayda içermeyeceğinden dolayı mübhem bırakıldığını, dolayısıyla bu tür ayetlerin izahının gereksiz olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede söylediği şu söz de onun bu kanaatte olduğunu göstermektedir: *"[Tefsir rivayetlerinin] bu ikinci kısmı, doğruluğu hakkında kesin bir şey söylememizin mümkün olmadığı kısımdır ki bunların çoğunluğu faydası olmayan ve hakkında söz söylemenin gereksiz olduğu*

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 87.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, ss. 90-91.

*kısımdır. Allah, Müslümanların, bilgisine muhtaç oldukları şeyler hakkında doğruyu gösteren bir delil ortaya koymuştur.*<sup>83</sup>

İbn Teymiyye'ye göre bir ayetin tefsiri ile ilgili olarak sahabe sözleri içerisinde bir izah bulmak mümkün olmazsa bu durumda alimlerin çoğu tabiînin sözlerine müracaat etmiştir. Şube b. Haccac'ın (ö. 160/776), tabiînin sözlerinin furû meselelerde dahi kendisine muhalefet eden kişiye karşı delil olmamasına rağmen tefsirde nasıl delil olacağı yönündeki itirazını haklı bulan İbn Teymiyye, onların ittifak ettikleri görüşlerin hucdet olabileceğini, ancak ihtilaf ettikleri hususların hem diğer bir tabiîye hem de onlardan sonra gelenlere karşı delil olamayacağını ifade etmektedir.<sup>84</sup> Bu değerlendirmelerinden açıkça anlaşılmaktadır ki İbn Teymiyye, tabiînin üzerinde ittifak ettikleri görüşlerinin de Kur'an tefsirinde kaynak değeri ifade ettiği kanaatini taşımaktadır.

Burada İbn Teymiyye'nin tefsir teorisi ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli noktalardan birisi de onun re'y tefsirine yaklaşım biçimidir. Ona göre salt reye dayalı olarak Kur'an'ı tefsir etmek haramdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a) "*Kim bilgisizce Kur'an hakkında konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın.*"<sup>85</sup> buyurmuştur.<sup>86</sup> Diğer taraftan Selef'ten gelen kimi rivayetler onların Kur'an tefsirini *Allah hakkında konuşmak* şeklinde anladıklarından temkinli ve çekinceli bir tavır sergilediklerini göstermektedir.<sup>87</sup>

Selef'ten gelen bu tür rivayetleri, onların tefsir hakkında bilmedikleri şeyleri söylemekten kaçınmaları şeklinde anlayan İbn Teymiyye, dirayet yönteminin de Kur'an'ı anlama faaliyetinin bir parçası olarak kullanılabileceğini düşünmektedir. Buna göre dili ve şer'î ilimleri iyi bilen herkes Kur'an'ı dirayet yöntemine başvurarak yorumlayabilir.<sup>88</sup> Nitekim Selef de hakkında bilgi sahibi oldukları konularda rey tefsirine müracaat etmişlerdir. Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesinin haram olduğuna dair Selef'ten gelen rivayetler, hiçbir bilgi temeline dayanmayan keyfi yorum yöntemlerini yasaklamaktadır. Öte yandan Selef de bilgi sahibi oldukları ayetleri tefsir etmiş, bilmedikleri bir ayetin tefsiri hakkında ise söz söylememiştir. Bu açıdan, Selef'in rey ile tefsiri yasaklayan rivayetleri aktarmaları ile kendilerinin bu yöntemi kullanmaları arasında bir çelişki yoktur. Çünkü onların tefsiri bilgi temeline dayanmaktadır.<sup>89</sup>

İbn Teymiyye'nin yukarıdaki değerlendirmelerinin de işaret ettiği üzere o, her ne kadar tefsirde rivayete bağlı kalmayı temel bir prensip olarak benimsemiş ise de dirayet yönteminin de dile ve şer'î ilimlere dair birikim sahibi olma şartına bağlı olarak kullanılabileceğini düşünmektedir. Bu açıdan onun dirayet tefsirine cevaz veren bu yaklaşımı benimsemesine rağmen Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın

<sup>83</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 48-49.

<sup>84</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 96.

<sup>85</sup> et-Tirmizî, Ebû İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. İbrahim Atve İvaz, yy., 2. bs., 1975, "Tefsîru'l-Kur'ân", 1.

<sup>86</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 96-97.

<sup>87</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 101-104.

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 107.

<sup>89</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *et-Tefsîru'l-kebîr*, nşr. Abdürâhman Umeyra, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty., II, 243-244.

tamamını tefsir ettiği görüşünde olması makul görünmemektedir. Zira ifade ettiğimiz gibi İbn Teymiyye, rivayet öncelikli bir tefsir düşüncesine sahiptir. Şayet iddia edildiği gibi Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği görüşünde olsaydı, rey tefsirine cevaz vermeyip bütün ayetlerin Hz. Peygamber'den (s.a) gelen rivayetlerle tefsir edilmesi gerektiğini ileri sürmesi beklenirdi.

## V. İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'den (s.a) Gelen Bir Rivayet Kullanmaksızın Tefsir Ettiği Ayet Örnekleri

İbn Teymiyye'nin eserlerine bakıldığında Hz. Peygamber'den (s.a) gelen herhangi bir rivayet kullanmaksızın tefsir ettiği ayetlerin bulunduğu görülmektedir. Biz burada onun hiç rivayet kullanmadan yaptığı tefsir örneklerine yer vermek istiyoruz. Bu çerçevede şu ayetler örnek olarak zikredilebilir:

**1-** *عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا* "Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer, onu (istedikleri şekilde) fişkırtıp akıtırlar."<sup>90</sup> ayetiyle ilgili olarak İbn Teymiyye; ب يَشْرَبُ بِهَا harfinin zaid olduğunu söyleyen kişinin bilgi eksikliği bulunduğunu nın يَشْرَبُ مِنْهَا dan veya يَشْرَبُ مِنْهَا dan farklı olarak 'kanıncaya kadar içmek' anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>91</sup>

**2-** *وَالسَّمَاءِ وَمَا بَيْنَهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحْيَهَا* "Semaya ve onu bina edene, yere ve onu yayıp döşeyene, andolsun."<sup>92</sup> ayetini şöyle tefsir etmektedir: "Sahih olan görüşe göre ayetteki مَا lar ism-i mevsuldür. Bu durumda ayetin anlamı 'semayı bina edene', 'yeryüzünü yayıp döşeyene' şeklinde olur..."<sup>93</sup>

**3-** *وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ* "O (mucizeler) geldiğinde onların inanmayacaklarını size kim bildirdi?"<sup>94</sup> ayetini tefsir sadedinde أَنَّ da iki kıraat bulunduğunu, bu kelimenin لعل manasında olduğu yönündeki görüşün hatalı olduğunu ifade ettikten sonra bu ayetin akabinde gelen *وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ* "Biz onların kalplerini ve gözlerini ters döndürürüz."<sup>95</sup> ayetinin ibtidaiyye cümlesi değil bir önceki ayette bulunan لَأَيُّ müteallık olduğunu söylemektedir.<sup>96</sup>

İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'den (s.a) gelen herhangi bir rivayet kullanmaksızın tefsir ettiği ayet örneklerini çoğaltmak mümkündür.<sup>97</sup> Ancak

<sup>90</sup> İnsan, 76/6.

<sup>91</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Tefsîru şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, nşr. İyâd b. Abdillatif b. İbrahim el-Kaysi, Dâru İbnu'l-Cevzi, Riyat, 2011, VI, 440.

<sup>92</sup> eş-Şems, 91/5-6.

<sup>93</sup> İbn Teymiyye, *Tefsîru şeyhi'l-İslâm*, VII, 21.

<sup>94</sup> el-Enam, 6/109.

<sup>95</sup> el-Enam, 6/110.

<sup>96</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Tefsîru âyâtin eşkelet*, ss. 135-136.

<sup>97</sup> Daha fazla örnek için bk. İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, thk. Muhammed Seyyid el-Cüleynid, Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, 2. bs., Dimeşk, 1984, III, 64.



burada zikredilen örneklerin, onun Hz. Peygamber'den (s.a) gelen herhangi bir rivayet kullanmadan tefsir ettiği ayetlerin de bulunduğunu ortaya koyması bakımından yeterli olduğu kanaatindeyiz.

## Sonuç

İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın tamamını ashabına beyan etmiştir." görüşünde olduğunu ileri sürenlerin delilleri, bu görüşü ona nispet etmeye imkan verecek açıklıkta ve kesinlikte değildir. Durum böyle olmasına rağmen sözü edilen görüşün İbn Teymiyye'ye nispet edilmesinin bazı sebepleri olmalıdır. Bize göre bunun muhtemel sebebi, İbn Teymiyye'nin nassa aşırı vurgu yapan selefi tutumu ve bu tutumun bir sonucu olarak ortaya çıkan tevil karşıtlığıdır. Araştırmacılar, onun bu genel tavrından dolayı, Kur'an'ın beyan edilmesi meselesiyle ilgili sözlerini, bahse konu edilen görüşü ona nispet etmeye imkan tanıyacak biçimde yorumlamış olabilir.

İbn Teymiyye, delil olarak gösterilen sözlerinin hiç birisinde Kur'an'ın **tamamının** Hz. Peygamber (s.a) tarafından tefsir edildiğini söylememiştir. Çünkü o, Kur'an'ın **tamamının** açıklanmasına ihtiyaç olduğu kanaatinde değildir. Nitekim kendisinden Kur'an'ın tamamını içeren bir tefsir yazmasını talep edenlere, Kur'an'daki bazı ayetlerin tefsire ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde apaçık olduğunu gerekçe göstererek bu isteklerini geri çevirmiştir. Diğer taraftan İbn Teymiyye en güzel tefsir yönteminin öncelikle Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi olduğunu söylemektedir. Bu da göstermektedir ki o, bazı ayetlerin başka bir açıklayıcıya ihtiyaç duymaksızın Kur'an bütünlüğü içerisinde anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Kur'an'dan sonra tefsir için sünnete başvurulması gerektiğini söyleyen İbn Teymiyye, sünnette de tefsiri bulunamayan ayetler için sahabe sözlerine müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şu halde Hz. Peygamber'in (s.a), Kur'an'ın **tamamını** beyan ettiği görüşünün İbn Teymiyye'ye nispet edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bu görüş, Kur'an'da beyana ihtiyaç duymayan apaçık ayetler bulunduğu yönündeki ifadelerinin yanı sıra onun tefsir teorisi, beyan anlayışı ve tefsir uygulamaları ile çelişkili bir durum arz etmektedir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed İbn Hanbel*, thk. Şuayb Arnaûd-Adil Mürsid, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1995.
- Ali el-Kârî, Muhammed el-Herevî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ty.
- Beğavî, Hüseyin b. Mesud, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut 1984.
- Bereke, İbrahim Halil, *İbn Teymiyye ve cühûduhu fi't-tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin *el-Câmi li şuabi'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhameyd Hâmid, Mektebetü'r-rüşd, Riyat 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, neşr, Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-beyan el-Arabî, yy., 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Heysem b. Nizâr Temîm, Dâru'l-erkam, Beyrut 1999.
- Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân ve Meâlimuh ve Âdâbuh*, thk., Ahmed b. Abdilvahid el-Hayyâtî, yy., ty.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, nşr. Hüseyin Selim Esed, Dimaşk: Dâru'l-me'mûn, ty.

İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmış Midir?

- Ebü Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye hayâtuhû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Dâru'l-fikri'l-arabi, Kahire 1991.
- Ersöz, Muhammed, "Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstilâh Anlamlarının Kullanılması", *ŞÜİF*, Şırnak, c.VII, sayı: 13, 2016.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr, *Buğyetü'r-râid fî tahkîki mecmei'z-zevâid ve menbei'l-fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994.
- İbn Abdülhâdî, Muhammed b. Ahmed, *el-Ukûdü'd-dürriyye min menâkibi şeyhi'l-islâm Ahmed İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Dâru'l-kütübi'l- ilmiyye, Beyrut, ty.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib, *el-Muharrar'ül-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut: Dâru'l-marife, ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es- Selâme, Dâru Tayyibe, Riyad 1999.
- İbn Mâce, el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Kamil Karabelli-Ahmed Berhûm, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, Dimeşk 2009.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Dekâiku't-tefsîr*, thk. Muhammed Seyyid el-Cüleynid, Müessesetü ulûmi'l-Kur'an, 2. bs., Dimeşk 1984.
- , *et-Tefsîru'l-kebir*, nşr. Abdürahman Umeyra, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty.
- , *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Haz. Fevvâz Ahmed Zümerli, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1994.
- , *Beyânü'd-delîl alâ butlânî't-tahlîl*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, el-Mektebü'l-İslâmî, yy., 1998.
- , vd., *el-Müsevede fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. İbrâhîm b. Abbâs ez-Zervî, Dâru'l-fazile, Riyad 2001.
- , *Buğyetü'l-mürtâd fî'r-red ale'l-mütefelsife ve'l-karâmita ve'l-bâtıniyye ehli'l-ilhâd mine'l-kâilîn bi'l-hulûl ve'l-itihâd*, thk. Musa b. Süleyman ed-Dervîş, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 3.bs., Medine 2001.
- , *Mecmûatü'l-fetâvâli li şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dâru'l-vefâ-Dâru İbn Hazm, 4. bs., Beyrut 2011.
- , *Tefsîru âyâtin eşkelet alâ kesîrin mine'l-ulemâ hattâ lâ yûced fî tâifetin min kütübi't-tefsîr fihâ el-kavlü's-savâb bel lâ yûced fihâ illâ mâ hüve hata'*, thk. Abdülazîz b. Muhammed el-Halife, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1996.
- , *Tefsîru şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, nşr. İyâd b. Abdillatif b. İbrahim el-Kaysî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 2011.
- Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003,
- Mâlik, İbn Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-hadîs, Kahire 2005.
- Maşalı, Mehmet Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, XV/2: (2008), ss. 123-146.
- Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Şerhu mukaddime fî usûli't-tefsîr li İbn Teymiyye*, Dâru İbnü'l-Cevzî, 2. bs., Riyad 2001.
- Narol, Süleyman, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri; Eşariyye ve Mutezile Örneği*, Fecr yay., Ankara 2016.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Suud b. Abdullah el-Feyşân, *İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsâruhû*, Dâru İşbiliyye, Riyad 1997.
- Süyûtî *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Mektebetü dâri't-türâs, Kahire 2005.
- , *el-İtkân fî ulûm'il-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, Kahire: Dâru't-türâs, ty.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, nşr. A. Muhammed Şakir-M. Muhammed Şakir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ty.
- Tirmizî, Ebû İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. İbrahim Atve İvaz, 2. bs., yy., 1975.
- Tûfi, Süleymân b. Abdilgaviy b. Abdilkerîm es-Sarsarî, el-Bağdâdî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin, Kahire: Mektebetü'l-âdâb, ty.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-münharife fî't-tefsîr*, Mektebetü vehbe, 3. bs., yy.,1986.
- , *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2005.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûm'il-Kur'an*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-fikr, Beyrut, ty.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2017

KİTAP TANITIMI

## Muhammed Avvame, Hucciyetu Ef'âli Rasulillah Usûliyyen ve Hadisiyyen ve fihî İsmetuhû mine'l-Hata' ve'l-Hatîe, Cidde 2013, 110 sayfa.

Haz. Mustafa Ölmez

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi A. K. İlahiyat Fakültesi

Hadis Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi

mstolmez87@gmail.com

*Geliş Tarihi: 16.11.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 23.11.2017*

Saf bir İslâm fitratına sahip olan, Kur'an'da imanlarının kemaline şahitlik edilen, Peygamberlerinden öğrendikleri dini, dünyanın dört bir köşesine layıkıyla ulaştıran sahabilerin sünnete ittiba anlayışı, onları Hz. Peygamber'den (s.a) gördükleri her fiili, ondan duydukları her sözü, ameli açıdan herhangi bir teklifin/yükümlülüğün olup olmadığına bakmaksızın yerine getirmeye sevk ediyordu. Onlara göre sünnet, Hz. Peygamber'e (s.a) tabi olmak, her hâlükârda onun ahvali üzere bulunmaktı. Selef-i salihinin bakış açısıyla Hz. Peygamber'in (s.a) ahvali ise onun sözleri, filleri, takrirleri, sıfatları, yaşantısı, hatta uyku ve uyanıklık halindeki hareket ve sekenatı idi.

Tanıtımı yapılan eser, Hz. Peygamber'in (s.a) fillerinin hucciyeti ve amel yönünden mükellefler üzerine herhangi bir sorumluluk yükleyip yüklediğini konu edinmektedir. Muhammed Avvame'nin kaleme aldığı eserin aslı, 2009 yılında Fas'ta Dâru'l-Hadis el-Haseniyye müessesesi tarafından düzenlenmiş olan "Hz. Peygamber'in (s.a) Ahvalinin Ayırt Edilmesinin İhtilafların Azaltılmasındaki Rolü" isimli sempozyumda sunulan bir tebliğdir. Büyük hadis alimleri arasında yer alan, Osmanlı ilim geleneğinin mirasçılarından Muhammed Avvame, bu oturumda sunmuş olduğu tebliğine birtakım düzenlemelerde bulunarak yayınlamak ve konuyla ilgilenenlerin istifadesine sunmak istemiştir.

Eser öncelikle bir kitap olarak kaleme alınmadığından, alışlagelmiş giriş, bölümler ve sonuç kısımları içerisinde bariz bir şekilde yer almamaktadır. Bu tarzıyla eser mütekaddim ulemanın ortaya koyduğu çalışmalara benzemektedir. Ayrıca eserde yönlendirici bir konu fihristinin olduğunu da söylemek pek mümkün değildir. Kitabın içindekiler kısmındaki başlıkların çoğu kitaptaki konuların başlığı değil, yönlendirilen sayfadaki metin içerisinde verilmek istenen mesajdır. Bu durum kitap için eleştiri konusu olabilmekle beraber, kitabın anlaşılmasına da bir kolaylık sağlamaktadır. Bunlara ilaveten kitapta dipnot gösterimine pek rastlanmamakta, herhangi bir kaynağa atıf yapılmak istenirse buna metin içerisinde yer verilmektedir. Kitabın içeriğiyle ilgili bu zikredilenler eser hakkında menfi bir kanaat oluştursa da eserin genel muhtevasında olumsuzluk teşkil etmediği görülmektedir. Baştan sona okunduğunda eserin muhteşem bir siyak-sibak ilişkisi içerisinde son derece önemli bilgileri içerdiği anlaşılmakta, konuyla ilgili getirilen misallerin, hadis alanında ihtisaslaşanları bile hayrete düşürdüğü müşahade edilmektedir.

Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İbn-i Receb el-Hanbeli (ö. 795/1393), es-Sehavi (ö. 902/1497), İbn-i Hacer el-Heytemi (ö. 974/1566) gibi âlimlerin, ilk dönem hadisçilerinin zihinlerinde de yer alan ve genelde bilinenden daha kapsamlı bir şekilde yaptıkları “sünnet” tanımlamasına yer verilmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a) sözleri, fiilleri, takrirleri, yaratılış ve ahlaki vasıfları, savaşları, sireti, uyurken ve uyanıkken içinde bulunduğu hal ve hareketleri şeklinde tanımlanan sünnetin, sadece fiil kısmının kitabın konusu olduğu belirtilerek, mükelleflerin yapılan bu sünnet tanımı içerisinde yer alan her şeyde Hz. Peygamber’e (s.a) tâbi olup olamayacakları açıklanmıştır. Rasullullah’ın da (s.a) bir beşer olarak yaratılıştan sahip olduğu ten rengi, saç rengi, boyunun uzunluğu-kısalığı veyahut mucize kabilinden zikredilen, kendisine getirilen bir su kabının içine elini sokması ve parmaklarından su akması gibi birtakım özelliklerini/fiillerini, yapılan sünnet tanımlamaları içerisinde yer alsada, tâbi olunmasının mümkün olmadığı belirtilerek, sünnete nasıl ve hangi şartlarda tabi olunabileceği izah edilmiştir.

“Usulcülerin Bakış Açısıyla Rasullullah’ın (s.a) Fiillerinin Hucciyeti” başlığını taşıyan birinci bölümde, bizler gibi bir beşer olan Hz. Peygamber’in (s.a) söz ve fiillerinin vahyin koruması altında olduğundan bahsedilip, kendisine bir beşer olarak bakılsa bile, kâmil ve mükemmel bir beşer olduğunun unutulmaması gerektiği ve ondan sâdır olan fiillerin vahyin teyidi ve temini altında olduğu hatırlatması yapılarak Peygamberlerin ismet sıfatından bahsedilmiştir. Ardından İslam itikadının rukûnlerinden biri olarak vasıflandırılan Peygamberlerin ismet sıfatının her müminin zihnine ve kalbine oturması gerektiği, aksi takdirde imanlarının sorgulanır hale geleceği vurgusu yapılarak, geçmiş Peygamberlere nisbet edilen zelle veya günah diyebileceğimiz **“Adem Rabbine isyan etti.”**<sup>1</sup> **“Musa onu öldürdü ve dedi ki”**<sup>2</sup> Hz. İbrahim’in güneş, ay ve yıldızları işaret

<sup>1</sup> Taha 20/121.

<sup>2</sup> Kasas 28/15.

ederek **“Bu benim Rabb'im dedi”**<sup>3</sup> ayetleriyle, Ebu Hureyre'den rivayet edilen *“İbrahim (s.a) şu üç yalan dışında hiç yalan söylememiştir”*<sup>4</sup> hadisi gibi Peygamberlerin masumiyetine hanel getirdiği zannedilebilecek birtakım ayet ve hadisler incelenerek gerekli açıklamalar yapılmıştır. Daha sonra Peygamberlerin ismet sıfatı konusu Hz. Peygamber özelinde değerlendirilmiş, Rasulullah'ın (s.a) kılmış olduğu bir namazın ilk teşehhüdünde oturmayıp, Zü'l-Yedeyn isimli bir sahabinin bunu hatırlatması,<sup>5</sup> aynı şekilde Kur'an okuyan bir sahabiyi dinleyip *“Unutturulmuş olduğum bir ayeti bana hatırlattı”*<sup>6</sup> demesi, namazda bazı ayetleri karıştırması ya da atlaması gibi hata veya unutmaya dayalı Rasulullah'ın ismet sıfatı hususunda farklı anlayışlara sebep olabilecek rivayetlerin değerlendirmesi yapılmıştır.

Efendimiz'in (s.a) din ve dünya işlerinde ictihatta bulunup bulunamayacağı konusuna değinilerek, Mekkeli müşrikleri İslam'a davet ettiği sırada yanına gelen Abdullah ibni Ümmi Mektum'a Peygamberimizin yüzünü ekşitmesi,<sup>7</sup> Bedir esirlerini öldürmeyip fidye karşılığı serbest bırakması,<sup>8</sup> hurma aşılama yöntemi ile ilgili Medineli sahabilere tavsiyeleri<sup>9</sup> gibi içtihatları incelenerek Hz. Peygamber'e (s.a) bu konuda yöneltilen eleştirilere cevaplar verilmiştir.

Bu bölümün içerisindeki en önemli konulardan biri ise, Hz. Peygamber'in fiillerinin usulî bir bakış açısı ile ele alınarak taksim edilmesidir. Yazar, mütekaddim ve muasır ilim adamlarından nakillerle Hz. Peygamber'in (s.a) fiillerini; cibillî fiiller, âdeten yapmış olduğu fiiller, dünyevi fiiller, mucizevi fiiller, O'na has fiiller, Kur'an ayetlerini beyan sadedinde yapılan fiiller, Allah'ın emirlerini tatbik etmede örnek olmak adına yapmış olduğu fiiller, hâkim/kadı veya yönetici olarak yaptığı fiiller, sıfatı bilinen ya da bilinmeyen mücerret fiiller ve vahyin beyanını beklerken yaptığı fiiller şeklinde gruplandırmış ve her grupta bu fiillere örnekler vermiştir. Bu taksimde ilk beş kısma giren fiil türlerinin genel olarak mükellefler üzerine bir vucûbiyetinin olmadığını, Hz. Peygamber'in (s.a) sinirlendiğinde yüzünün renginin değişmesi, sık sık hurma yiyor olması, kavminin yemek yerken kullandığı kapları kullanması, kendisine farz olmasından ötürü sürekli gece namazı kılması veya dörtten fazla kadınla aynı anda nikâhlı olması gibi misallerle izah edilmeye çalışılmıştır. Diğer fiil gruplarını da örnekler eşliğinde tek tek ele alan Muhammed Avvame, Rasulullah'a ait her fiilin amelî yönden mükellefler üzerine getirdiği yükümlülükleri ince bir bakış açısıyla belirtmiştir. Bu bölümde son olarak sünnet-i seniyyenin Kur'an ile olan ilişkisi ele alınmış, sünnetin Kur'an'daki ifadeleri ya teyit ve tekit ettiği, ya tefsir ve tebyin ettiği ya da Kur'an'da bulunmayan hükümleri içerdiği ifade edilerek son kısımdaki hadislerde yer alan hükümlerin esasta bir aslının Kur'an'da var olup olmadığı tartışmasına yer verilmiştir.

<sup>3</sup> En'am 6/86.

<sup>4</sup> Buhari, Buyû', 102.

<sup>5</sup> Buhari, Ezan, 70, Müslim, Mesacid ve Mevadi's-Sala, 19.

<sup>6</sup> Buhari, Şehâdât, 11.

<sup>7</sup> Abese, 80/1-2.

<sup>8</sup> Enfal, 9/67-69.

<sup>9</sup> Müslim, Fedâil, 38.

“Hadisçilerin Bakış Açısıyla Rasulullah'ın (s.a) Fiillerinin Hucciyeti” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise Hz. Peygamber'e (s.a) genel manada ittibâ' edilmesini emreden **“Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tâbi olun”, “Allah ve Rasulüne itaat edin”**<sup>10</sup> gibi ayetler zikredilerek, bu ayetlerdeki itaat ve ittibânın ne anlama geldiği hadisler çerçevesinde ele alınarak beyan edilmeye çalışılmıştır. Lügatçilerin ittibâyı tâbi olunanın izini takip etmek şeklinde izah ettikleri, bunun da bazen cisimle, bazen tâbi olunanın şekline bürünmekle, bazen de tâbi olunanın emrettiklerini uygulamakla gerçekleştiği şeklindeki tarifleri aktararak, itaat ve ittibanın kendisine itaat olunanın söz ve fiillerini kapsadığı belirtilmiştir. Kısaca Rasûl'e ittiba, kişinin kendisini onun söz ve fiilleriyle kayıtlaması ve bunlara uygunluk gösterilmesi diye verilmiştir. Bu açıklamaların ardından sahabilerin - özellikle Hz. Peygamber'in (s.a) hayatının sonlarında- sünnete karşı olan tutumlarından ve Rasulullah'ın (s.a) fiillerini taklit etmedeki birbirleriyle yarışarcasına ortaya koydukları davranışlardan bahsedilerek, sahabilerin varisleri sayılan tâbiin ve tebe-i tâbiin'den kişilerin hayatlarından Rasulullah'ın (s.a) fiillerine tâbi olma konusunda masalsı örnekler verilmiştir. Buna misal olarak; seleften birine niçin karpuz yemediği sorulması üzerine “Beni karpuz yemekten alıkoyan şey, Rasulullah'ın onu nasıl yediğini bilmememdir”<sup>11</sup> şeklinde cevap vermesi gösterilebilir.

Fıkıhçıların ve hadisçilerin bakış açısına göre Rasulullah'ın (s.a) fiillerinin hucciyeti konusundaki fikirleri aktaran müellif, ikinci bölümün sonunda sonuç niteliğinde bir değerlendirme yaparak, fakihlerin Hz. Peygamber'in fiilleri hakkında detaylı bir taksimlendirme yapması ve bunlardan bazılarına tabi olmamanın herhangi bir sorumluluğunun olmadığını söylemesinin, Sünnet'i ve onunla ameli değersizleştirmeyi hedeflemediği, bilakis ilmî anlamda deliller arasında koordinasyonun sağlanması ve bunlarla amel edilmesi veya terkedilmesi durumunda mükelleflerin nelerle karşılaşacağını ifade için olduğunu söylemektedir.

Muhaddislerin ise Rasulullah'ın (s.a) sünnetine tâbi olmanın, onu bütünüyle ve tek tek ele alarak uygulamak olduğu şeklinde anladıklarını ifade eden yazar, bu anlayışa İbn-i Abdilberr'in (ö. 463/1071) İbn-i Ömer'den yapmış olduğu “Allah bize Muhammed'i gönderdi, biz bir şey bilmeyiz, eğer bir şey yaparsak Rasulullah'ı (s.a) öyle yapıyorken gördüğümüzdendir.”<sup>12</sup> şeklindeki rivayetlerin temel teşkil ettiğini belirtmektedir.

Cidde Daru'l-Minhac tarafından 2013 yılında, hadis meraklılarının istifadesine sunulmak üzere 110 sayfa olarak basılan eser, Sünnetin İslam dinindeki yerinin yüksek sesle tartışıldığı günümüz Müslüman toplumlarında, Peygamber (s.a) ve sünnetiyle alakalı birçok soruya cevap niteliği taşımaktadır. Eser Arapça olup henüz Türkçe veya başka bir dilde tercümesi bulunmamaktadır.

<sup>10</sup> Âl-i İmran, 3/31-32.

<sup>11</sup> Bk. s. 98.

<sup>12</sup> İbn Abdilberr, Yusuf ibn Abdillah el-Kurtubî, *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, Fas 1967, Vizâratü Umûmi'l-Evkâf, C.VI s. 118.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2017

KİTAP TANITIMI

Ahmed el-Alavî, *Tasavvufun Hakikati*,  
çev. İbrahim Doğu, İnsan Yayınları,  
İstanbul 2005, 88 sayfa.

Haz. Sami Bayrakcı

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Tasavvuf Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi

s\_bayrakci@hotmail.com

Geliş Tarihi: 03.08.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 21.11.2017

Tasavvuf ilmi, ilimler tasnifinde yerini almaya başladığı günden bu yana muarızlarının zaman zaman çok sert, kimi zaman haddi aşan ve mesnetsiz eleştirilerinin muhatabı olmuş, yüzyıllar boyunca devam eden tartişma ve polemiklere konu olmuştur. Tasavvufa ve tasavvufi geleneğe getirilen bu eleştirilere müntesip ve muhipleri tarafından usulünce cevaplar verilmiş, konuyla ilgili pekçok eser ve makale kaleme alınmıştır. Bu eserlerin maksadı, kimi zaman tasavvufu savunmak olduğu gibi, kimi zaman da tasavvuf ilminin umdelerini, ilkelerini, hakikatlerini ve hedefini ortaya koymak olmuştur.

Ahmed el-Alavî tarafından kaleme alınan ve orijinal ismi “*Risâletü'n-Nâsır Ma'ruf fi'z-zebbi an Mecdi't-Tasavvuf*” olan, Türkçe'ye “*Tasavvufun Hakikati*” ismiyle tercüme edilmiş bulunan eser de son yüzyılda kaleme alınmış bu türden eserlerden biridir. Eserde yer alan yazılar, *el-Belâğu'l-Cezâirî* adlı gazetenin çeşitli sayılarında peşpeşe en-Nâsır Ma'ruf imzasıyla yayınlanmış, bu nedenle bu ismi almıştır.

Tam adı el-Hâc Ahmed b. Mustafa el-Alavî el-Müsteğanimî olan yazar, dünyanın pek çok bölgesinde etkili olmuş bir tasavvuf şeyhidir. 1869 yılında Cezayir'in Müsteğanim şehrinde doğan el-Alavî, dini ilimlerde tahsilini tamamladıktan sonra Derkavî Şazeli tarikatı şeyhi Muhammed b. El-Habib el-Buzidi'ye intisap etti ve icazet aldı. Şeyhinin 1909 yılında vefatının ardından onun makamına geçti ve bir müddet sonra da Alaviyye yolunu tesis etti. 1923'te *Lisanü'd-Din* ve 1934'te *el-Belağu'l-Cezairî* gazetelerini yayınladı. Tasavvuftan fıkha, kelimadan tefsire pekçok eseri bulunmakta olan yazar 1934 yılında vefat etti.



Yazar, kaleme aldığı bu eserde, tasavvufu müdafaa etmenin yanında, tasavvufun İslam düşünce geleneği içerisindeki yerini tespit ve hakkını teslim amacı da gütmüştür.

Yirminci yüzyıl, farklı bakış açılarına sahip Müslüman fikir ve ilim adamlarının şiddetli tartışmalarına ve polemiklerine şahitlik etmiştir. Bu tartışma ve polemiklerde genel itibarıyla ilmî üslubun korunmuş olması, ilmin ve ilim adamının izzetine halel getirmemek için gösterilen gayret ve çabalar her türlü takdiri hak etmektedir. Yazar el-Alavî de Harem-i Nebevî’de hoca olarak görev yapan ve kaleme aldığı makalede tasavvufa dair eleştirilerde bulunan, kendisinden “üstad” olarak bahsettiği zatın, edeben ismini dahi vermemiş, sadece makalede dile getirdiği görüşler üzerinden konunun eksiklerine, yanlış anlaşılmalara, meselelerin hakikatine dikkat çekmiştir.

Haremi- Şerif’te müderrislik yapan sözkonusu zat, *eş-Şihâb* isimli gazetenin 174. sayısında bir makale yayınlamış, bu makalede tasavvufa dair eleştirilerini, doğru olmayan birtakım ikincil kaynaklara dayandırarak ve kimi mesnetsiz iddialarla ortaya koymaya çalışmıştır. Sözkonusu makalede dile getirilen görüşler, makaleyi okuyan yazarın gayretine dokunmuş ve “*Tasavvufun Hakikati*” eserinde yer alan yazıların ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Eser, dönemin önde gelen âlimlerinden Tahir Berka’nın ‘Önsöz’ü ve Muhammed b. el-Haşimî el-Tilimsânî’nin ‘Takdim’i ile başlamaktadır. Eser, sonrasında kısa kısa bölümlerden oluşan 13 farklı başlık altında tasavvufi düşüncenin temel niteliklerini ve açık naslarla Tabiîn döneminden günümüze kadar gelen, bilinen İslam âlimlerinden yetmiş beş kadar zatın görüşlerini yansıtmaktadır.

Yazar, eserin giriş kısmında tasavvufu ve sufileri toptan bir kabulle savunmak değil, şeriatı temel alarak meseleye bakmak ve sufi taifesini yersiz, gereksiz ve delilsiz töhmetten kurtarmak amacı güttüğünü açıkça ifade etmektedir. Sonrasında *eş-Şihâb* gazetesinde yayınlanan makalenin ifadelerindeki lafzi tutarsızlıklara ve makalenin farklı yerlerindeki bilgi karmaşasına dikkat çekmekte, ardından özellikle İbnü’l-Cevzî’ye ait *Telbîsü İblîs* başta olmak üzere kaynak ve delil olarak kullanılan eserlere dair eleştiriler sıralanmaktadır. (s.19-20)

İtiraz olarak yazılan makalede yer alan mezhep imamlarının tasavvuf yoluna dair eleştirilerine yine mezhep imamlarının görüşleri ile cevaplar verilmekte, mezhep imamlarının tasavvuf yolunu değil, kendilerine sufi diyerek yanlış hal ve hareketler bulunanlara dair eleştirileri dile getirdikleri ifade edilmektedir. (s.21-23)

*Şihâb*’ta yayınlanan makalede sufilere ahmaklık izafe edildiğine dikkat çeken yazar, bu iddianın bir topluluğun tamamını kapsamayacağını dile getirmekte, birtakım sefih kimselerin yaptıklarının sufi taifesinin tamamına mal edilmesinin yersizliğine dikkat çekmektedir.

Yazar el-Alavî, eleştirilerini sıralarken nezaket ve incelik konusunda oldukça hassas davranmakta, hakarettten özellikle kaçınmakta, ilmi üsluba ve edebe riayet etmektedir.

İtiraz edilen makalenin yazarının diğer eserlerinde dile getirdiği sahabe sözünü hüccet saymama görüşünü makalesine derceden yazar, *Şihab Gazetesi* yazarının eleştiri oklarını tasavvufa yönelttiğinde ise sahabe kavlini delil olarak görmesini büyük bir ikilem olarak ortaya koyar.

Ayrıca tasavvufun müçtehit imamlar ve Tabiîn döneminde kök salıp yaygınlaştığına dikkat çeken Alavî, tasavvufun dine muhalif ya da tevhide aykırı bir tutum içinde olması durumunda sözkonusu imamların neden tasavvuftan sakındırmadıkları konusuna dikkat çekerek okuyucunun dikkatini konuya yoğunlaştırır.

Sonraki bölümlerde Cibril hadisinden referansla tasavvufun Tabiîn devrinden günümüze gördüğü saygı, tevhid ehlinin izlemiş olduğu yol olması ve ihsan makamı oluşu farklı alimlerin görüşleri ile desteklenerek kaydedilmektedir.

Kitabın son bölümünde müçtehitler, mezhep imamları, salih zatlar ve son dönem alimlerinden alınan tasavvufi düşünce ve tasavvuf ehline dair görüşlerle kitap nihayete ermektedir. (ss. 31-74) Görüşlerine yer verilen isimler arasında Hasan Basrî, Süfyan Sevrî, İmam Kuşeyri, İzz b. Abdisselam, İbn Hamdun, Ebu İshak eş-Şatîbî, İbn Rüşd, İmam Maturidî, İmam Şârânî, İbn Kayyim el-Cevzî, İmam Malik, İmam Ebu Hanife, İmam Şafî, İmam Ahmed b. Hanbel, İbn Haldun, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi isimler yer almaktadır. Bu isimlerin bir kısmının kendisinin de sufi olduğunun, kalanların ise sufi taifesine karşı saygılarının bulunduğu ifade etmekte ve bu durumu kendi eserleri ve sözleri ile delillendirmektedir. Yazar, sözkonusu isimlerden aldığı rivayetlerden sonra, şayet aktarılan bu rivayetlerin olmaması durumunda bile, tasavvuf konusundaki sükutlarının yeterli delil olarak kabul edileceğine dair kanaatini dile getirir.

Eserde tasavvufun yanısıra tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve felsefe kitaplarından pekçok kaynak kitap ismi zikredilmektedir. Kitap içerisinde yer verilen rivayetler, kullanılan başvuru kaynakları, dile getirilen eser isimleri, el-Alavî'nin kaynaklara olan vukufiyetini ve tasavvufun yanısıra, diğer ilim dallarında da terminolojiye incelikle vâkıf olduğunu açıkça göstermektedir. Yazar hakkı teslim etme adına, tasavvuf ehline dair yöneltilen birtakım eleştirilere hak verdiğini dile getirmekte, ancak bunun ehliyetli olmayan kimseler eliyle ortaya konulan uygulamalara ve ehliyetli olmayan kimselere dair olduğunu da ifade etmektedir. Bunun dışında kalan eleştirilerin büyük bir kısmının ise terminolojiye vakıf olmamamın getirdiği inkâr ve suçlamalar olduğuna dikkat çekmektedir. (ss. 60-66)

Yazar; her alanda olduğu gibi tasavvuf sahasında da tümünden ret ya da tümünden kabulden kaçınmaya davet ederek, eserini orta yol/vasat daveti ile noktalamaktadır.

Eserin son kısmında aşağıdaki isimlerin kitap ile ilgili kaleme aldıkları takrizlere yer verilmekte olup, eserin orijinalinden kısaltılarak alındığı ifade edilmektedir: Muhammed b. Tefvik el-Eyyubî el-Ensârî, Zeynulabidin b. Hüseyin, Muhammed Halid el-Ensârî, Muhammed el-Me'mun Abdulvahhab el-Erzincanî el-Medenî, Muhammed Cemil eş-Şatî, Mahmut Yasin ve Ahmed b. İbrahim el-Cebban.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2017

## KİTAP TANITIMI

Prof. Dr. Hülya Küçük, Doç. Dr. Zeynep Arzu Yeğın,  
Tasavvuf ve Tıp: Selim Kalbin Fizyolojisi,  
Ensar Yayınları, İstanbul 2016, 407 sayfa.

Haz. Nurgül Şirin

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Öğrencisi  
sirinnurgul@gmail.com

Geliş Tarihi: 02.08.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 21.11.2017

Tasavvuf ve Tıp, İslam'ın önemli gördüğü ve insanlığın da iki önemli ihtiyacına reçeteler sunan iki ilim dalıdır. Her çağda insanların hem ruhunun hem de bedeninin içinde bulunduğu sıkıntılardan ve hastalıklardan kurtulması için bu ilim dalları gerek birbirlerine kaynak olarak gerekse ayrı ayrı hizmet etmişlerdir. Tanıtımını yapacağım *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi* kitabı da birbiriyle alakası yokmuş gibi görünen varlık ve kâinatın sırlarıyla uğraşırken fark etmeden birbirini besleyen iki ilim dalını bir araya getirmiştir.

*Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi* kitabı; Önsöz, iki bölüm, "Tasavvuf ve Tıp İlminin Ortak Paydaları" adlı bir başlık, Sonuç ve Değerlendirme, iki Ek 'ten ve Bibliyografya'dan oluşmaktadır.

Mezkûr kitap, alanlarında önemli akademik çalışmalara imza atan ve söz sahibi iki yazara sahiptir. İlk yazarımız, tasavvuf ilminin sadece bir ilim değil gönül işi olduğunu bizlere yansıtan, önemli akademik çalışmalara imza atan Prof. Dr. Hülya Küçük'tür. Kitabın, önsöz, birinci ve ikinci bölümleri, sonuç ve değerlendirme kısımlarını kaleme almıştır. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak akademik hayatını sürdürmektedir. İkinci yazarımız ise Doç. Dr. Zeynep Arzu Yeğın, "Tasavvuf ve Tıbbın Ortak Paydaları" başlığını kaleme almıştır. Doç. Dr. Zeynep Arzu Yeğın halen Gazi Üniversitesi Tıp Fakültesi (Ankara) İç Hastalıkları Anabilim Dalı Hematoloji Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak akademik kariyerinde ilerlemektedir.

*Tasavvuf ve Tıp* kitabı, tek renk iç baskılı 407 sayfadan müteşekkildir. Ensar Neşriyat tarafından basımı yapılan kitabın ilk bakışta dikkat çeken en önemli yönü kapak tasarımı ve resmidir. Kapak tasarımı Halil Yılmaz tarafından yapılan kitabın, ön kapağının dış kısmında Gevher Nesibe Tıp Tarihi Müzesi'nde (Kayseri) bulunan *Selçuklularda Hasta Tedavisi* adlı minyatür resmi kullanılmıştır. Yine ön kapak iç kısmında Mevlana'nın torunu Arif Çelebi'yi tedavisi (Mahmut Mesnevihan, *Sevakıb-ı Menakıb*, Topkapı Müzesi, 1479, s. 242) resmi, arka kapak iç kısmında ise Arif Çelebi'nin Ahi Muhammedi Semayla Tedavisi (Mahmud-i Mesnevihan, *Sevakıb-ı Menakıb*, Topkapı Müzesi, 1479, s. 255.) resmi kullanılmıştır.

*Tasavvuf ve Tıp* kitabında dil ve üslup her kesimden insanın anlayacağı şekilde sade, anlaşılır ve akıcı seviyededir. Ayrıca yazarların dipnotları titizlikle kullanmaları birçok klasik kaynak ve yeni çalışmalara atıfta bulunması kitabın akademik değerini arttırmıştır. Kitap, yeni çalışmalara kaynaklık edecek bir özelliğe sahip görünmektedir. Yazarlar gerektiği yerde anlaşılması güç kelime ve ifadeleri dipnot kısmında kısa kısa bilgiler şeklinde sunmaları eserden istifadeyi arttıran unsur olarak göze çarpmaktadır.

Kitabın önsöz kısmında yazar Prof Dr. Hülya Küçük böyle bir kitabı yazmaktaki amacını açıkça ve samimi bir dil ile ortaya koymuştur. Kitabını yazmadaki gayesinin tasavvuf kitaplarında sıkça rastladığı tıbbi bilgileri bir araya toplamak olduğunu aktaran yazar yine bu kitapla istediği fakülteye gidemeyen öğrencilerine de bütün ilimlerin, aslında birbirleriyle iç içe olduklarını anlamalarına vesile olmak istediğini bildirmiştir. (s. 14)

Kitabın birinci bölümünde sufilerin fen bilimleriyle münasebetleri, ilgilendikleri ilimler örnek şahsiyetler üzerinden işlenmiştir. *Sufiler ve nur kavramının mahiyeti* üzerinde durulmuş, İbn Arabi ve diğer sufilerin "Allah, göklerin ve yerlerin nurudur." (Nur 24/35) ayetinin tefsirlerinden yola çıkarak fen bilimlerindeki ışık ve ışın gibi kavramları kaynağının bu ayet olduğunu zikretmiştir. (ss. 29-31) "Tabib Sufiler" başlığı altında tıp ilminde adı geçen önemli sufiler ve tasavvufla ilgilenmiş önemli tabiplerden kısa fakat amaca yönelik bilgiler verilmiştir. Örneğin; İbn Sina, Ebu Hamid Gazzali, İbn Arabi... vb. 44 tane önemli şahıs başlığı açılmıştır. Tasavvuf ve tıp ile ilgili önemli kesitler aktarılmıştır. (ss. 35-72) "Tasavvuf Kitaplarında Tıbbi Bilgiler" başlığında ise tasavvuf kitaplarında geçen Anatomi ilmi, Canlılık, Ruh, Ölüm, Tasavvuf Kitaplarına Göre Beden Sağlığı, Fizyolojik Zayıflık ve Hastalık gibi başlıklar genel sağlığın korunması için de (Hıfzu's Sıhha) beslenme, hijyen, spor gibi konular ele alınmıştır. "Hasta" ve "Tedavi" başlıklarında ise hastalara özel tedavi metotları ve ilaçların kullanımıyla ilgili özel bilgiler verilir. (ss. 147-160) En dikkat çekici bölüm ise "Sufilerin Tedavi Metotları" adlı başlıktır ki burada sufilerin sadece akıl ve ruh hastalıkları değil bedeni hastalıkları da tedavi ettikleri göze çarpmaktadır. Günümüzde de hala araştırmalarda yeni yeni ortaya çıkan yöntemlerden olan Ahlat-ı Erbaa, Rukye, Güzel ses, Perhiz, Su ile Tedavi, Bitkilerle tedavi (Nebatçı Tıp) maddelenmiş; Ebu Talib el Mekki, Gazzali, eserlerinde İbn Arabi ve Konevi eserlerinde, Camii'nin Nefahatü'l Üns adlı eserinde Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetnamesi'nden reçeteler yazılmıştır. (ss. 167-213)

“Tıp İlmindeki Tasavvuf” başlıklı ikinci bölüm tasavvufta iki önemli terimin nefis ve kalb tıbbının açıklamasıyla başlamıştır. Daha sonra tasavvufun kullandığı diğer tıbbi kavramlar Emrazu’l-Kulub, Emrazu’n-Nefs gibi hastalıklar söylenerek şifası ise Etibbau’n-Nüfus, et Tabibu’l İlahi bölümlerinde zikredilmiştir. (ss. 250-268) “İlahi İlmü’t Teşrih (İlahi Anatomi)” gibi İbn Arabi ve Gazzali ‘nin anatominin izahını yaptığı kavramlar açıklanmıştır. “Sufi Sağlığı” başlığında ise tasavvufi riyazet, ruh sağlığı, zikir, cem, havf gibi bazı tasavvufi hallerin izahı yapıldığı gibi sufilerin içine düştükleri maddi manevi hallerin etkisinden bahseden bölümlerde yer alır. (ss. 292-318) Yine sufilerin geçirdiği hastalıklar örnek şahıslarla sunulmuş bu hastalıkların manevi etkisinden bahsedilmiştir. (ss. 320-326)

Her iki bölümde de yazarın önsözde belirttiğine üzere sufilerin direkt tıpla ilgili kitapları değil, tasavvufu ilgili kitapları taranmış ve ağırlıklı olarak Gazzali ve İbnu’l Arabi’nin eserleri dikkate alınmıştır. Ayrıca yine yazarın aktarımına göre birinci bölümde “Beden Sağlığıyla Tasavvuf” ikinci bölüm ise “Tıbbi İlimlerle Tasavvuf” anlatılırken bir bakıma ruh sağlığıyla ilgili konuları ele alındığı ve gerektiği yerde Tasavvufa göre psikiyatri veya psikolojinin kesiştiği noktalara kısaca temas edilmiştir. (s. 16)

Doç. Dr. Zeynep Arzu Yeğın’in yazdığı “Tasavvuf ve Tıp İlminin Ortak Paydaları” başlığında ise tıp tasavvufa bir nevi yaklaştırılmış, insanın anatomisi ele alınarak her başlıkta ruh kalp nefis... vb. başlıklar sufilerin ilmine başvurularak aktarılmıştır. (ss. 331-356) Son olarak ise Prof. Dr. Hülya Küçük kitabında sonuç ve değerlendirme kısmını kaleme almış, tasavvuf kitaplarındaki tıbbi bilgilerin çokluğundan bahsetmiştir. İmam Gazzali, İbn Arabi, Molla Camii önde gelen sufilerin kitaplarını taramak tıbbi nebevi ile uygunluğuna ulaştığını bildirmiştir. Yine bu çalışmanın buz dağının görünen kısmı olduğu ve daha derin çalışmalara ihtiyaç duyulduğu bildirilmiştir. (ss. 361-365)

Kitaba dahil edilen “Ek I” bölümünde “Abdullah Bosnavi’nin (ö. 750/1351) *Lübbü’l-Lübb fi Beyani’l-Ekli ve’s -Şürb* adlı Ekberi/felsefi tasavvuf ekolü sufilerinin, beslenme konusundaki fikirlerine mükemmel bir örnek teşkil eden, kısa ama ilginç bir Arapça risalesinin tercümesine; “Ek-II” bölümünde de Davud el-Kayseri’nin (ö. 750-1351) *Tahkiku Mai’l -Hayat ve Keşfü Esrari’z-Zulumat* adlı , “Hızır ve Hz. Musa’nın suyun kaynağında buluşmaları”ndan hareketle, hayatı anlattığı yine Arapça bir risalesinin tercümesine yer verilmiştir.” (s. 16)

*Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi* kitabı, Mevlana ‘nın “İyileşmek için önce hasta olmak gerek” sözünde belirttiği gibi hastalıkların çeşitli olduğu günümüz dünyasında iyileşmek için reçete olma kapasitesine sahiptir. Naçizane tanıtımını yapmaya çalıştığım bu kitap birçok çalışmaya kaynak olabilecek ve her bir bölümüne veya başlığına ayrı kitap yazılabilecek muhtevaya sahiptir. *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi* kitabını arayış içinde olan kendini hasta hisseden ilim yolcularına tavsiye ederim.



# Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

## GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Okcidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderdikleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

## YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
  - *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekli ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
  - Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
  - Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
  - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
  - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
  - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihiye sunulur, tashihi edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
  - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- ## YAZIM İLKELERİ
- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
  - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. elder dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm

## GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.
- Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

## PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

## WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).
- Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords (five pieces) also should be submitted.
- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.
- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles



ayarılanmalıdır.

• Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıktı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır.

• Makale başlıkların Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.

• Makalelerin 150 kelimele Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.

• Beş (5) kelimele anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

• Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

• Editör, yazarların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

• İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliklelik kontrolü yapılmalıdır.

• Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.

• Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

• Özler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

#### ATIF SİSTEMİ

• Marife'de atf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.

• a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları *kullanılmamalıdır*.

• Aynı dipnottaki atıfların arası virgül ile ayrılarak virgül, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmamalıdır. Kaynaklar arası noktali virgül ile ayrılmalıdır.

• Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.

• Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar önündeki "el" takıları *yazılmamalıdır*.

• Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.

• Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi *verilmemelidir*.

• Kaynakçada bir yazarmın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "-----", şeklinde (altı tane orta tire ile) yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.

• Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayımlandıktan eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıktan, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

#### 1. Kitap

**İlk geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahlük edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa "yy." basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.

Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

**Kaynakçada:** Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı.

#### Tek Yazarlı:

\* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

\* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

\* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.

• Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.

• There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.

• Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.

• Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.

• Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.

• If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)

• Each article should include a "bibliography" at the end.

• Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

#### FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

• CMS (Chicago of Manual Style) should be used as the reference system in the articles.

• There *shouldn't* be abbreviations such as idem, ibid etc.

• References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.

• The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.

• Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors *should not* be written.

• If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

• Dates of death of the authors *should not* be included in the bibliography.

• If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "----" (six n dashes) should be included after the first work of the same author.

• Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

#### 1. Book

**First Reference:** Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (italic), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

If the printing place of the book has not known it should be written as "w.place", if the printing date of the book has not known it should be written as "w.date".

**Second Reference:** Surname of the author(s), abbreviated name of the book (italic), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

**In the Bibliography:** Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

#### Single Author:

\* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

\* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. ed. Ankara 2000, p. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, pp. 24-33.

\* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, simp. by Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

\* Ankaravî, İsmail, *Minhâcül-fıkârâ - Fakîrlerin Yolu-*, Prepared by Saadetin Elcî, III. ed. İnsan Yay. İstanbul 2011, p. 405.

\* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu*, haz. Saadetin Elkici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

#### İki Yazarlı:

\* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

- Ali-, Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

#### Üç veya Daha Çok Yazarlı:

\* Topaloğlu, Bekir vd. *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

- Topaloğlu vd. *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

#### Arapça Eserler:

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser ötündeki "el" takları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar ötündeki "el" takları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-İtrak*).

\* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, X, 234.

\* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, Mektebtü Vehbe, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, II, 265.

\* Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd ilâ kavâ'til-edille fi usûlil-İtikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

\* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihü'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, II, 35.

#### Çeviri:

\* İztsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty., s. 125.

- İztsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 125.

#### 2. Makale

**İlk geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *ksaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında olanlar bu sıraya göre yazılır.

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

**Kaynakçada:** Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri "vd." olarak zikredilmeli. Dergilerin tam ismi ve kısaltması italik yazılmalı. Sayfa aralığı verilmeli.

\* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

\* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

\* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşın Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

\* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", s. 49.

\* Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", ss. 16-18.

\* Ebû Gudde, Abdül-Fettâh, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", s. 307.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, p. 405.

#### Two Authors:

\* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, p. 155-58.

- Ali-, Leaman, *Islam: The Key Concepts*, p. 155-58.

#### Three and More Authors:

\* Topaloğlu, Bekir et al. *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, p. 25.

- Topaloğlu et al. *İslam'da İnanç Esasları*, p. 25.

#### Works in Arabic:

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

The prefix "al" before the names of the authors should not be written. (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).

\* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, ver. by Şuayb Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, I. ed. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, X, 234.

\* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, Mektebtü Vehbe, Kahire w.date II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, II, 265.

\* Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd ilâ kavâ'til-edille fi usûlil-İtikâd*, ver. by M. Yûsuf Mûsâ and A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, p. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

\* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihü'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, ver. by M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, II, 35.

#### Translation:

\* İztsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, trans. by Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul w.date, p. 125.

- İztsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, p. 125.

#### 2. Article

**First Reference:** Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

**Second Reference:** Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number/ interval

**In the Bibliography:** Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." Full name of the journals and their abbreviations should be written in italic. Page intervals should be included.

\* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", p. 89.

\* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", pp. 239-245.

\* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşın Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", p. 48.

\* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", p. 49.

\* Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", pp. 16-18.

\* Ebû Gudde, Abdül-Fettâh, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", trans. by Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", p. 307.

### 3. Ansiklopedi Maddesi

\*Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmıdır).

-Kandemir vd. "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.

\*Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

-Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

### 4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

\*Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

-Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

\*Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

-Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s. 277.

\*Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kuray Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

-Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s. 124.

### 5. Tez

**İlk geçtiği yer ve kaynakçada:** Tez yazarının adı ve soyadı, tez adı (italic), yüksek lisans veya doktora tezi olarak kabul yılı, enstitü adı, sayfa.

Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

**İkinci geçtiği yerde:** Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

### 6. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

\*Bakara 2/22. (İlk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitab-ı Mukaddes:

\*Tekvin 34:21; Matta 7:6.

### 7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilerler:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

\*Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilerler:

Müslim ve Mâlik

\*Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

\*Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

### 8. Online Kaynak

**İlk geçtiği yer ve kaynakçada:** Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmıdır ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmemdir. Adresteki köprü kaldırılmıdır.

\*Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonepygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-telkifler>, (et.08.07.2015).

\*Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, [http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî\\_Egitim\\_Dergisi/162/e-sitgin.htm](http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî_Egitim_Dergisi/162/e-sitgin.htm), (et. 29.08.2015).

\*Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü

### 3. Encyclopaedia Entry

\*Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al.", but not in the bibliography.)

-Kandemir vd. "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.

\*Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

-Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

### 4. Book Chapter and Published Symposium Proceedings

\*Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

-Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

\*Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, pp. 263-287.

-Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", p. 277.

\*Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kuray Yay. Bursa 2005, pp. 117-137.

-Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", p. 124

### 5. Thesis

**First Reference and in the Bibliography:** Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

\*Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, p. 67 (no page number in the bibliography).

**Second Reference:** Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, p. 67.

### 6. Qur'an and Bible

a. Verse:

\*Bakara 2/22. (the first number shows the number of the surah and the second number shows the verse/ayah)

b. Bible:

\*Tekvin 34:21; Matta 7:6.

### 7. Hadith

References from Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

a. Number of chapter after the name of the book:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

\*Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Numbers in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

b. Number of hadith after the name of the book:

Muslim ve Mâlik

\*Müslim, Zekât 21 (245) this number in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

c. Others should be referred with the number of the volume and page:

\*Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Numbers in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

### 8. Online Source:

**First Reference and in the Bibliography:** The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end. Hyperlink should be removed from web addresses.

\*Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonepygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemlertelkifler>, (ad.08.07.2015).

\*Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, I. 162, Ankara 2004, [http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî\\_Egitim\\_Dergisi/162/e-sitgin.htm](http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî_Egitim_Dergisi/162/e-sitgin.htm), (ad.29.08.2015).

\*Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova

kaldırılmadığıdır)

\* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015).

\* Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osmanshtml>, (et. 14.04.2005).

### 9. Yazma Eserler

\* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

### 10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler yazılır.

\* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

\* *İmlâ Kilavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

### Kısaltmalar Dizini

ABD	Ana bilim dalı
Arş. Gör.	Araştırma Görevlisi
BD	Bilim dalı
Bk/bk.	Bakanız
Böl.	Bölüm
b.	Bin, ibn
bs.	Baskı, basım
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Doç. Dr.	Doçent Doktor
dn.	Dipnot
d.	Doğum tarihi
Dr.	Doktor
dr.l.	Derleyen
ed.	Editör
Eİ2	Encyclopaedia of Islam Second Edition
et.	Erişim Tarihi
Fak.	Fakülte
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
İA	İslam Ansiklopedisi
Krş/krş.	Karşılaştırmız
M.	Miladi
MÖ.	Milattan önce
MS.	Milattan sonra
nşr.	Neşir
Nu.	Numara
ö.	Ölüm tarihi
Öğr. Gör.	Öğretim Görevlisi
Prof. Dr.	Profesör Doktor
(r.a)	Radıyallahu anh
s.	Sayfa
S.	Sayı
(s.a)	Sallallahu aleyhi ve sellem
sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa aralığı
thk.	Tahkik eden
ty.	Basım tarihi yok
Ü.	Üniversite
vb.	Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i
vd.	Ve devamı, ve diğerleri
vs.	Vesaire
vr.	Varak
Yay.	Yayını, yayınları, yayıncılık
Yrd. Doç. Dr.	Yardımcı Doçent Doktor
yy.	Basım yeri yok

Burada yer almayan kısaltmalar için *TDK Kısaltmalar Dizini* esas alınmalıdır.

Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29.08.2015).

\* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29.08.2015).

\* Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osmanshtml>, (ad. 14.04.2005).

### 9. Hand-written Manuscripts

\* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Section. no: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Section. no: 538, leaf 30/a.

### 10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

\* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, p. 234.

\* *İmlâ Kilavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, p. 304.

### Abbreviations List

AD	Anno domini
anon.	Anonymus
Asst. Prof.	Assistant Professor
Assoc. Prof.	Associate Professor
b.	Bin, ibn ("son of" in Arabic)
BCE	Before Common Era
bib.	Bible, biblical
CE	Common Era
cf.	confer, compare ("see, by way of comparison")
ch.	Chapter
comp.	Compiled by
d.	Death date
da.	Date accessed
DİA	Turkish Religious Foundation Islamic Encyclopaedia
dpt	Department
Dr.	Doctor
ed.	Editor (pl. eds.), edition, edited by
Eİ2	Encyclopaedia of Islam Second Edition
etc.	Et ceteras
f.	Field
Fac.	Faculty
fn.	Footnote
H.	Hijri
ia.	Among other things
İE	Islamic Encyclopedia
issue	Issue
leaf	Leaf (manuscript sheet)
no.	Number
p.	Page
PhD	Doctor of philosophy
pp.	Page range
pre.	Prepared by
Prof.	Professor
pub.	Publication, publisher, published by
(r.a)	Radıyallahu anh
Res. Assist.	Research Assistant
(s.a.w)	Sallallahu Alaihi Wasallam
simp.	Simplified by
TA	Teaching Assistant
trans.	Translated by
univ.	University
v.	Verse
ver.	Verification (tahqiq), verified by
vol.	Volume
w.date	No date of publication
w.place	Without publication place

Other abbreviations should be used according to *The Chicago Manual of Style (16th edition)*.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537-6024	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özeydin	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543.8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudişli	0.535.4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdır	Emre Yavuz	0.536.9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeyaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	0530.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com